Die theologische Erklärung der Evangelien.

Von

B. Bauer.

Berlin.
Verlag von Gustav Hempel.

1852.



Die

theologische Erklärung

der

Evangelien.

Von

B. Bauer.

Berlin.

Verlag von Gustav Hempel.

1852.

Vorwort.

Als ich vor zwölf Jahren mit meiner Kritik der evangelischen Geschichte auftrat, war zwei Jahre vorher durch eine glückliche und durch eine gründliche Leistung der Umschwung der Untersuchung eingeleitet und die Frage, mit der sich die christliche Theologie bis dahin vergeblich abgemüht hatte, in eine Stellung versetzt, in der es möglich geworden war, ihr die letzte Fassung zu geben.

Jene beiden Leistungen, die eine vom verdienten Glück erzeugt, die andere das vereinte Werk des Glücks und der wissenschaftlichen Gründlichkeit, waren mein historischer Ausgangspunkt.

Ich konnte unmittelbar an sie anknüpfen, da in ihnen zum erstenmale der eigne Geist des Stoffes, mit dem sie sich beschäftigten, Leben und Sprache erhalten hatte *) — ich mußte an

*) Ich müßte natürlich Luthers Anschauungen als hervorragende Ausnahme bezeichnen, wenn es sich hier nur um das religiöse, selbst künstlerisch gestaltete Zeugniß des Geistes handelte und wenn nicht des Reformators Vorliebe für die Schrift des Vierten als das „einzige, zarte, rechte Hauptevangelium" das Illusorische und das unzuverlässige Wesen dieses religiösen Zeugnisses des Geistes bewiese.

sie anknüpfen, da es keine weitere als die ihnen noch eigene Beschränktheit mehr geben konnte, deren Aufhebung zur Vollendung der Forschung nothwendig war.

Derjenige, der das erste wissenschaftliche Wort über den innern Gegensatz der evangelischen Geschichtschreibung, namentlich über den Gegensatz des johanneischen und synoptischen Jesus ausgesprochen, der für die richtige Erklärung der evangelischen Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu den Grund gelegt, der zum erstenmale einzelne Punkte und zwar Cardinalpunkte der evangelischen Geschichte wirklich zur Entscheidung gebracht hat, ist Weiße.

Derjenige, der zum erstenmale über das Verhältniß der drei ersten Evangelien eine exacte Untersuchung angestellt und sie so gründlich durchgeführt, der Lösung so nahe gebracht hat, daß sie der spätern Forschung, mag dieselbe von ihrem Resultat in noch so vielen und noch so wesentlichen Punkten abweichen, für immer zur Grundlage dienen wird, ist Wilke.

Was zunächst Weiße betrifft, so war er der Traditionshypothese, nach welcher die Verfasser der Evangelien ihren Stoff von der Ueberlieferung der Gemeinde überkommen haben und die von Strauß ihre consequenteste Durchführung erhalten hatte, mit einzelnen glücklichen Ausführungen entgegengetreten. Außerdem war er so glücklich, den Fund zu thun, daß die Schrift des Marcus das Evangelium sey, welches die Verfasser des ersten und dritten Evangelium benutzt hatten.

War es dadurch gewiß geworden oder konnte es wenigstens demnach — da Weiße seinen Fund noch nicht vollständig im Einzelnen sich hatte bewähren lassen — gewiß werden, daß die Geschichtsmasse des ersten und dritten Evangelium nicht der Ueberlieferung der Gemeinde entnommen, sondern als schriftstellerische Bearbeitung der Angaben, welche die Schrift des Mar-

cus lieferte, entstanden sey, so hatte Weiße vor Allem noch zwei Fragen zu beantworten. Er hatte sich nämlich mit der Traditionshypothese auseinanderzusetzen, wenn es galt, den Ursprung des Evangeliums des Marcus zu erklären, sodann wenn es sich um die Quelle handelte, aus welcher die Reden und Sprüche Jesu, die das erste und dritte Evangelium enthalten, geflossen seyen.

Auf beide Fragen fand Weiße die Antwort in den bekannten Notizen, die uns Eusebius aus der Schrift des Papias aufbewahrt hat. Marcus hat sein Evangelium zusammengesetzt aus den gelegentlichen Erzählungen des Apostel Petrus, dessen Begleiter er gewesen war, und was die Sprüche und Reden Jesu betrifft, mit welchen der erste und dritte Evangelist ihre Schriften bereichert haben, so sind sie von diesen der Spruchsammlung entnommen, die der Apostel Matthäus verfertigt hatte.

Unter andern Schwierigkeiten war es besonders noch Eine, die der Ansicht Weiße's Gefahr bringen konnte. Die Traditionshypothese sieht in den Wundern, welche die Evangelien berichten, einen der stärksten Beweise, daß es kein Apostel, kein Augenzeuge der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu seyn konnte, von dem die Evangelisten den Inhalt ihrer Schriften überliefert bekamen. Weiße beseitigt diese Gefahr dadurch, daß er die auffallendsten Wunderberichte für parabolische oder allegorische Darstellungen erklärt, die Jesus selbst gebildet habe. Oefters bemerkt er sogar, daß wir in diesen Berichten noch die wörtliche Darstellung Jesu besitzen.

Beide Arten, den Ursprung der Evangelien und die Quelle ihres Inhalts zu bestimmen, stehen mit der gesammten Weltanschauung ihrer Urheber in Zusammenhang.

In der Leblosigkeit von Straußens Arbeit bewies die Hegelsche Metaphysik, wie unfähig sie sey, die Seele einer historischen Erscheinung zu erfassen — wenn Weiße trotz der einzel-

nen glücklichen Erfolge, die er über Strauß davongetragen, scheiterte, so geschah es, weil ihm seine positive Philosophie, die er im Gegensatz zur Hegelschen ausgebildet hatte, nur einzelne Lichtblicke bieten, aber den gesammten Stoff noch nicht durchglühen, noch nicht erhellen konnte.

In beider Unglück kam der Bankerott der Metaphysik überhaupt zu Tage.

Strauß.

Den Schülern Hegels muß es vollkommen zugestanden werden, daß die Philosophie ihres Meisters die vollendetste, die letzte, die absolute ist. Die Welt des Einzelnen und Wirklichen kann nicht gründlicher und umfassender, als es von Hegel geschehen ist, einer idealen, d. h. chimärischen Allgemeinheit unterworfen — der Orientalismus, der vor der göttlichen Herrlichkeit die Wirklichkeit zergehen läßt, ja, der Fetischismus, der in jedem einzelnen Dinge das Göttliche und immer nur dasselbe Göttliche anschaut, können nicht vollständiger und kräftiger wiederhergestellt werden.

Als rechtgläubiger Schüler seines Meisters kennt Strauß in der Geschichte nur Eine Macht, Eine Wirklichkeit, Eine thätige Kraft — die Idee, die Reproduction der orientalischen Substanz.

Was ist die Ueberlieferung, der die Evangelisten den Inhalt ihrer Schriften entnahmen, was ist die Sage, in der sich ein großer Theil der evangelischen Geschichte bildete und die elementarisch über den Weltkreis dahinfuhr, anders als die Sub-

stanz in derjenigen ihrer geschichtlichen Erscheinungsformen, in der sie die Macht der christlichen Gemeinde war?

Warum ist Straußens Erklärung vom Ursprung der evangelischen Geschichte und zwar der evangelischen Geschichte in dem Doppelsinne des Stoffs unserer jetzigen Evangelien und der fixirten Gestalt, die er in den Evangelien erhalten hat, mysteriös?

Warum? weil sie in jedem Augenblicke, wenn sie den Proceß, welchem die evangelische Geschichte — die evangelische Geschichte in jenem verwirrten Doppelsinne — ihren Ursprung verdankt, zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Processes hervorbringen kann. Sie ist mysteriös, weil sie tautologisch ist.

Und warum tautologisch? Warum Nichtssagend?

Weil sie aus der Unbestimmtheit des Substanzialitätsverhältnisses nicht heraustreten kann. Der Satz: die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe: „die Tradition" und „die evangelische Geschichte", will Beides allerdings auch in Verhältniß setzen, aber kann es nicht, da die Substanz, selbst die Idee eines innern Processes nicht fähig, — da sie nicht schöpferisch sind. Die Substanz „ist" ihre Attribute und Moden, die Idee wiederholt in ihren Productionen, die deshalb nur scheinbar Productionen sind, nur dasjenige, was sie bereits enthält — die Tradition „ist" von vornherein die evangelische Geschichte.

Auch das ist nur ein besonderer Ausdruck seiner orthodox-Hegelschen Gesinnung, wenn für Strauß der Unterschied des Judenthums und Heidenthums einerseits und des Christenthums andererseits so gut wie verschwindet, wenn er die vermeintliche jüdische messianische Dogmatik zum Original der ihr nachgebildeten christlichen Sage macht, wenn er die heidnischen Mythen und die christlichen für gleichbedeutend hält und die For-

schung, die den Unterschied aufsucht, für überkünstliche Grübelei erklärt — er hat Recht, denn die Idee ist Alles und bleibt sich immer gleich.

Die Gleichgültigkeit gegen den geschichtlichen Unterschied, die Hegel, wenn er sie in seinen großen geschichtlichen Anschauungen und Ausführungen verläugnete, auf Kosten des Zusammenhangs seines Systems überwand, begründet die Popularität seiner Schüler, die sich mit wahrhaft religiöser Pietät hüteten, die ewige Sichselbergleichheit der Idee auch nur durch Eine bedeutende Ansicht über eine Periode der Geschichte zu stören — begründete namentlich die außerordentliche Popularität von Straußens Werk.

Dieser Mangel an persönlichem Stolz, der sich in der Parallelisirung und Gleichsetzung der christlichen Anschauungen, unserer letzten Erzieher, mit heidnischen und jüdischen Vorstellungen ausspricht, macht Straußen zu einem Fortsetzer der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts und zugleich zum philosophischen Vorläufer der spätern Lichtfreundschaft; wenn er die christliche „Sage" mit Bertholdts Hilfe für einen bloßen Abdruck der vermeintlichen jüdischen messianischen Dogmatik erklärt, so verfährt er eben so gründlich wie z. B. Voltaire, der das Judenthum erfaßt zu haben glaubte, wenn er es mit Spencers und Seldens, eigentlich nur mit Bolingbroke's, also mit einer gleich machtlosen Hilfe aus dem Heidenthum ableitete.

Selbst Straußens philosophischer Schlußsatz: „wenn wir das Menschwerden, Sterben und Wiederaufstehen als den ewigen Kreislauf, den endlos sich wiederholenden Pulsschlag des göttlichen Lebens wissen, was kann an einem einzelnen Factum,

welches diesen Proceß dazu bloß sinnlich darstellt, noch besonders gelegen seyn? Zur Idee im Factum, zur Gattung im Individuum will unsere Zeit in der Christologie geführt seyn" *) — ist trotz seiner metaphysischen Formeln so populär, seine Wahrheit so allgemein bezeugt, daß man fast sagen kann, die „Uebereinstimmung der Völker" stehe für ihn gegen jeden Zweifel und gegen das Attentat der Forschung ein. Der Fetischdiener versteht und billigt ihn, denn er erhebt sich auch über die „bloß sinnliche" Erscheinung der Natur zu der allgemeinen Weltseele, die in derselben lebt und webt. Die jüdische Aufklärung des Predigers Salomo war mit ihrer Antipathie gegen die Anmaaßung der Geschichte, die sich einbildet, Neues zu schaffen, und mit ihrem Haß gegen die Persönlichkeiten, die so stolz sind, daß sie in ihrem Innern die Kraft einer neuen Welt zu besitzen glauben, schon längst zu der Einsicht gekommen, daß sich in Allem doch nur der ewige Kreislauf des Entstehens, Absterbens und Wiederentstehens wiederholt. Als die christliche Weltanschauung ihrem Untergange entgegeneilte, kam man (mittelst der Aufklärung) dahinter, daß ihre Geschichte doch nur eine Reihe sinnlicher, roher Facten sey, wobei es sich gleich bleibt, ob man das Leben, welches sich in dieser Sinnlichkeit darstellte, als das göttliche oder als den ewigen Kreislauf „der List und des Betrugs bezeichnet", da in jedem Falle das wirkliche, eigne Leben der Geschichte unbekannt bleibt. Sein wahres Zeitalter hat aber jener Satz in der Gegenwart, seine wahre Gemeinde hat er in der allgemeinen Lichtfreundschaft unserer Zeit gefunden, die mit dem Factum fertig wird, indem sie es liegen und auf sich beruhen läßt und sich mit einem Gedanken darüber begnügt und die es verstanden hat, die historische Gestal-

*) Das Leben Jesu, II. 770. Dritte Auflage.

tung und die Selbstmacht der Persönlichkeit der Allmacht und todten Einförmigkeit der Gattung zu unterwerfen.

So wenig wie die Aufklärung und die Lichtfreundschaft das Christenthum erkennen und dadurch zur Vergangenheit herabsetzen konnten, so wenig kann es Strauß; — aber er will es auch nicht, er ist Philosoph und will als solcher im Christenthum nur den „Kreislauf", oder den „Pulsschlag" oder wie der Fetischist diese Lebensäußerungen der Idee nennen mag, wiederfinden. Mag er sich daher von dem orthodoxen Theologen noch so sehr durch seinen Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit des Factums, in dem sich die Idee darstellen soll, unterscheiden, — er steht mit ihm doch auf gleichem Boden, theilt mit ihm dieselben Voraussetzungen, lebt mit ihm in denselben Kategorieen, da die Unmittelbarkeit, so zu sagen, die Geschwindigkeit, mit der die Idee in ihre factische Darstellung sich umsetzt, derselbe Zauber ist, den der orthodoxe Theologe in den wunderbaren Machtäußerungen seines Herrn oder in der Inspiration des Geistes verehrt.

Die Traditionshypothese ist überhaupt nur die Umsetzung der früheren orthodoxen Ansicht über die Entstehung der Evangelien in eine abstracte Formel — sie ist ihr abstracter, aber vollständiger Widerschein — beide Ansichten, mögen sie sich noch so entgegengesetzt seyn, sind in diesem Gegensatze doch immer nur dieselbe Ansicht. Die Traditionshypothese wollte an die Stelle der göttlichen Inspiration, unter deren Einfluß die kirchliche Ansicht die Evangelisten stellt, eine geschichtliche Macht setzen, aber diese Macht ist selber noch ein mysteriöses Gedankending — für die Frage, wie die evangelische Geschichte und ihre Darstellung in den Evangelien entstanden sey, ist es gleich-

gültig, ob man antwortet, die Evangelisten hätten unter der Inspiration des heiligen Geistes geschrieben oder die Tradition habe ihnen den gesammten, von ihr bereits geformten Stoff geliefert und dictirt. Beides ist gleich transscendent, beides macht die Verfasser der Evangelien zu selbstlosen Larven und das einzige, aber wichtige und bedeutende Verdienst der Traditionshypothese besteht nur darin, daß sie die Kritik der unmittelbaren Berührung mit der himmlischen Chimäre überhoben und ihr als ihre einzige Arbeit nur noch die Auflösung der historischen gelassen hat.

Gegen Hengstenberg braucht der Kritiker nicht mehr den Unterschied des Alten und Neuen Testaments aufzuzeigen und die Neuheit der christlichen Schöpfung zu vertheidigen — er hat vielmehr genug, er hat Alles gethan, wenn er die metaphysische Hohlheit, die im Judenthum und Christenthum dieselbe Idee wirken sieht, aufdeckt.

Gegen Hengstenberg braucht der Kritiker nicht mehr die Plattheit der Geschichtsansicht auseinanderzusetzen, die die Persönlichkeit Jesu nur für eine Tautologie, d. h. nur für die wirkliche, sinnliche Erscheinung dessen hält, was die göttliche Verheißung den Frommen des A. T. vorgezeichnet hatte — er hat vielmehr seinen nächsten Gegensatz in der metaphysischen Phantastik, nach deren Ansicht der Wundergehalt der evangelischen Geschichte dem Vorbild der jüdischen messianischen Dogmatik nachgebildet ist, und er hat die kirchliche Voraussetzung aufgelöst, wenn er ihr metaphysisches Gegenbild und ihre vermeintliche Umwandlung in eine verständige Geschichtsansicht durch den Nachweis der Neuheit der christlichen Revolution beseitigt.

Seine metaphysische Voraussetzung vom Absoluten macht Straußen jedes kritische Verhältniß zum Christenthum unmöglich — die Naivität seiner Voraussetzung, daß *) „der Inhalt der höchsten Religion, der christlichen, mit der höchsten philosophischen Wahrheit identisch ist", läßt ihn nicht ahnden, daß diese Einheit der Religion und Philosophie nur daher rührt, weil die letztere die künstliche Wiederaufrichtung der erstern aus dem Verfalle ist, dem dieselbe, seitdem der Gedanke des Naturgesetzes festgestellt war, aus eigner Kraft sich nicht mehr entreißen konnte.

Was ist Spinoza's Substanz Anders, als die Umwandlung des Naturgesetzes, welches die Naturforschung des siebzehnten Jahrhunderts entdeckt hatte, zum religiösen, ja zum orientalischen Gott — was Anderes als die Umwandlung des positiven Factums in ein allgemeines Wesen?

Was ist die systematische Einheit des ganzen Universums, welche die neuere Philosophie schaffen wollte — was ist die Einheit und Einzigkeit der Idee, deren Herstellung und Durchführung erst der letzten, der vollendeten, der Hegelschen Philosophie gelungen ist, Anders als die letzte Rechtfertigung des religiösen Monotheismus — was Anders als die Reproduction der unlebendigen Vorstellung, die die Einheit und den Zusammenhang der Welt in der Ableitung alles Wirklichen von Einem Wesen zu erreichen und zu besitzen glaubt?

Was ist die Hegelsche Mystik — dieser scheinbar vielsagende und doch nur vage und öde Satz, daß die Religion das Selbstbewußtseyn Gottes im Menschen sey, Anders als die gewaltsame Behauptung des religiösen Satzes von der Sündhaftigkeit, die den Menschen auch in seinem theoretischen Verhalten verfolgt und ihm die Erkenntniß unmöglich macht? Was ist sie

*) Leben Jesu, II. 719.

anders als die religiöse Formel für die Einheit, die der Mensch im Denken mit sich selbst erreicht?

Die Straußische Fragstellung: „ob der Inhalt als absoluter in der Form der Religion vorhanden seyn könne", ist daher noch viel zu beschränkt — die philosophische Vorstellung vom Absoluten ist selbst noch eine religiöse und die Philosophie nicht deshalb zum Untergang bestimmt, weil sie das Absolute in eine endliche Formel herabzieht und bannt, sondern durch die Formel des Absoluten die Anschauung und Erkenntniß der Wirklichkeit unmöglich macht.

Gleich beschränkt ist es noch, wenn Strauß die moderne Collision als ein bloß christologisches Dilemma faßt, sofern der kirchlichen Christologie der Gemeinde die „speculative" des Geistlichen gegenübersteht, in dessen Geist die Einsicht aufgegangen ist, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, die Idee der Menschheit zu setzen sey — für die Forschung haben beide Christologieen gleichen Werth, liegen beide in Einer Linie der geschichtlichen Entwicklung, ist die „speculative" Christologie nur eine Modification der kirchlichen. Von der Forschung kann daher nicht einmal mehr gesagt werden, daß sie sich mit jener geschichtlichen Entwicklung und der ganzen Ausbreitung, welche dieselbe noch in der Gegenwart besitzt, in Collision befindet — sie beginnt vielmehr gerade dadurch eine neue Epoche, daß sie diese Entwicklung erklärt und dadurch zur Vergangenheit herabsetzt — sie ist frei von den alten Gegensätzen und ihr kann es nur gleichgültig seyn, mit welcher Casuistik der speculativ gebildete Geistliche sich in seinem persönlichen „Dilemma" zurechtfindet und arrangirt oder mit welchen Maaßregeln das Kirchenregiment sich gegen ihn sicher stellt, falls es ihm nicht gelingt, ihn der kirchlichen Bestimmtheit wieder zu unterwerfen.

Der einzige Unterschied zwischen Strauß und Hegel besteht darin, daß während dieser im strengen Unisono seiner Dialektik die Idee durch ihre Erscheinungsformen hindurchgehen läßt und wenn er von einem Unterschiede derselben spricht, ihn nicht ernsthaft verfolgt, ja consequenterweise, da es ja doch nur dieselbe Idee ist, die sich in ihm darstellt, ihn sowohl praktisch, wie theoretisch gleichgültig behandelt und die Frage nach der praktischen Geltung der untergeordneten Erscheinungsformen als frivole Neugierde und als eine Störung der theoretischen Ruhe zurückweisen würde — daß jener diese Frage wirklich stellt und mit Hilfe der Mittel, die ihm die Hegelsche Dialektik bietet, zu lösen sucht.

Was hat in ihm aber diese „frivole Neugierde", z. B. nach dem Werth des einzelnen Factum neben der Idee, die sich in ihm darstellt, nach der Bedeutung der kirchlichen Christologie neben der speculativen erweckt? Das Hegelsche System gewiß nicht — in keinem Falle ein System, in dem sich die Idee sorglos und selbstgenugsam durch ihre Bestimmtheiten fortwälzt und in allen mit sich selbst zufrieden ist, da sie in allen es immer nur mit ihrer Bestimmtheit zu thun hat.

Sondern die Entwicklung der neuern Theologie, wie sie mit der pietistischen Entgegensetzung des Gemüths und der einzelnen positiven Satzungen begonnen, sich durch die rationalistische Unterscheidung der nur temporellen und localen, nur für die Urzeit und Palästina gültigen Bestimmungen des Urchristenthums und seiner ewigen Wahrheiten fortgesetzt und endlich in der apologetischen Angst um die Aechtheit der einzelnen Bücher des N. T. und um die Glaubwürdigkeit der einzelnen evangelischen Erzählungen rettungslos verwirrt hat — nur diese Entwicklung trieb ihn im Gegensatz zur ursprünglichen Stumpfheit des Systems zu jenen Fragen, deren Aufstellung sowohl wie verun-

glückte Beantwortung die Krisis einleitete, die später über die Theologie wie über die Philosophie hereinbrach.

Er selbst aber blieb Theologe wie Philosoph.

Während die Philosophie ihm die Erkenntniß der geschichtlichen Unterschiede unmöglich machte — (ich erinnere immer wieder an den Mechanismus seiner Ableitung der evangelischen Mythen von der jüdisch-messianischen Dogmatik) — hat er das Gewirre, in dem sich die Theologie zu guter Letzt verstrickt hatte, durch keinen umfassenden Blick zu lösen gewußt und von demselben Zufall, unter dessen Leitung die Apologeten arbeiteten, von einer exegetischen Frage zur andern sich forttreiben lassen.

Seine apologetische Stellung zum evangelischen Stoff brachte ihm schon in der ersten Auflage seines Werks den Gewinn, daß ihm in den Evangelien neben den sogenannten Mythen noch ein wahrer Schatz historischer Thatsachen blieb, bereicherte ihn in den folgenden Auflagen immer mehr und setzte ihn endlich fast in den vollständigen Besitz der Thatsachen, die ein Neander, ein de Wette für ihn erworben hatten. Bei der Schwäche seiner Methode war es aber schon im Anfange gleichgültig und zufällig, wie weit er die Gränzlinie zwischen dem Mythischen und Historischen zurück oder vorwärts schob.

Die Anschauung der Substanz, da sie der Anschauung des Naturgesetzes entsprungen ist, ist, wie Spinoza beweist, kritisch gegen die Unnatur — aber da sie selbst wieder die unnatürliche Hypostasirung des Naturgesetzes ist, so muß sie sich, wie wiederum Spinoza beweist, den unnatürlichsten Vorstellungen schließlich gefangen geben, ihre kritische Richtung verläugnen und es ist nothwendigerweise völlig gleichgültig, wie weit sie ihrem kritischen Triebe folgt und wo dessen treibende Kraft erstirbt. Er ist von vornherein nur ein Trieb, also unklar, unzureichend, von

andern Trieben durchkreuzt und muß ihrer Gegenwirkung endlich erliegen.

So kann auch Straußen die Erhebung zur Idee nicht wirklich vom einzelnen Factum losreißen — kann ihm seine Betrachtung des „endlos sich wiederholenden Pulsschlags des göttlichen Lebens" das einzelne Factum nicht ganz gleichgültig machen. Es ist unmöglich — die Langeweile jenes endlos sich wiederholenden Kreislaufs ist zu groß; immer dem reinen Verlauf des göttlichen Lebens zuschauen, ist zu ermüdend; ohnehin ist jener Kreislauf des göttlichen Lebens, dieses „Menschwerden, Sterben und Wiederauferstehen" nur ein vages, haltloses Bild, welches der heiligen Geschichte entnommen ist — der Widerschein einer religiösen Vorstellung.

Also muß auch Strauß wieder einlenken, muß er zurück zum religiösen Original!

„Allein, fährt er sogleich darauf fort, nachdem er „unsre Zeit" zur Idee geführt hat*), wenn zwar allerdings die wissenschaftliche Christologie über Jesus als Person hinauszugehen hat, so wird sie doch in einer Hinsicht immer auch wieder zu ihm zurückkehren müssen."

Warum? Er führt in der That einen Grund an, will sogar ein historisches Gesetz als Grund dieser Rückkehr anführen. „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, bemerkt er, stehen Individuen; insbesondere auf dem Felde der Religion sind, wenigstens innerhalb des monotheistischen Gebiets, sonst alle neue Epochen und eigenthümliche Gestaltungen an hervorragende Persönlichkeiten geknüpft: — nur das Christenthum sollte eine Ausnahme von diesem Typus machen? die gewaltigste geistige Schöpfung ohne nachweisbaren Urheber nur

*) II, 770.

das Ergebniß des Zusammenstoßes zerstreuter Kräfte und Ursachen seyn?"

Aber wo zeigt die Geschichte eine große geistige Schöpfung, die nur von Einem bewirkt wäre? Wo in der Geschichte ist ein epochemachender Gehalt aufgetreten, der nicht in einem Kreis sich bekämpfender Persönlichkeiten und Partheien seine Gestalt gewonnen hätte? Wann ist in der Geschichte eine neue Lebensform entstanden, die sogleich im Beginn ihrer Periode fertig und absolut dastand, so daß die Nachfolger des Schöpfers nur zu empfangen, höchstens zu entwickeln und nicht mehr selbst zu schaffen brauchten?

Nirgends! Niemals!

Strauß beruft sich zwar auf die natürliche Anlage des monotheistischen Gebiets. Da aber der Muhamedanismus bei seiner Inferiorität unmöglich mit dem Judenthum des A. T. und mit dem Christenthum parallelisirt, da er nicht als eine wirkliche Schöpfung betrachtet werden kann, da es ferner erlaubt seyn wird, ihn in dieser Frage auf sich beruhen zu lassen, bis die historische Kritik Muhameds geschichtliche Voraussetzungen aufgehellt hat, so bliebe als Analogie für das Christenthum nur noch das Judenthum des A. T. — weiß uns aber Strauß wirklich die „hervorragende Persönlichkeit" zu nennen, an welche die „eigenthümliche Gestaltung" des Judenthums „geknüpft" ist? Hat wirklich Einer das Judenthum geschaffen? Ist das Judenthum „nur das Ergebniß des Zusammenstoßes zerstreuter Kräfte und Ursachen", wenn kein ausschließlicher Urheber an seiner Spitze nachgewiesen werden kann? Ist es das zufällige Ergebniß einer zufälligen Reibung, wenn es nicht mehr in monotheistischer d. h. mechanischer und lebloser Weise auf Einen Schöpfer zurückgeführt wird? Sind die Verfasser einzelner Psalme, des zweiten Theils des Jesaias, des Buches Daniel

keine Schöpfer? Hören sie deshalb auf, Schöpfer zu seyn, weil Niemand ihre Namen anzugeben vermag?

Kurz, es ist kein wirkliches historisches Gesetz, was Straußen von der Idee zur Persönlichkeit Jesu zurückführt, sondern die Schwäche dieser Idee und ihre durchdringende Verwicklung mit der gläubigen Voraussetzung, daß Einer — Einer in monotheistischem Sinne Alles gethan haben müsse.

In seinen philosophischen Wendungen ist Strauß Theologe geblieben, nicht trotz ihres philosophischen Charakters, sondern zufolge desselben. Seine Hegelsche Orthodoxie hat den Theologen in ihm dermaaßen gekräftigt, hat ihn in dem Grade zum vollendeten Theologen gemacht, daß ich in der folgenden Darstellung hauptsächlich und fast allein nur seine Rathlosigkeit und die Verwirrung seiner Voraussetzungen zu schildern brauche, um die Rathlosigkeit und Verwirrung zu schildern, in welcher die Theologie endlich ihren historischen Abschluß und ihr verdientes Ende gefunden hat.

Als daher im Jahr 1838 die beiden Männer auftraten, die wie Weiße, das erste geistvolle Wort über die schwebende Frage aussprachen und wie Wilke, die erste exacte Ausführung gaben, — kurz, als über die evangelische Frage die ersten Sätze und Ausführungen aufgestellt wurden, die nicht mehr theologisch waren, konnte sich Strauß nur in dieselbe Passivität und Indolenz zurückziehen, zu der von da an und für immer die Theologen verurtheilt waren.

So war er trotz Wilkes Untersuchung über das Marcusevangelium noch im Jahre 1840 *) im Stande, sein Urtheil

*) in der vierten Auflage seines Lebens Jesu, die ich in den deutschen Jahrbüchern, 1842, Nr. 165—168 angezeigt habe. In der folgenden Darstellung werde ich wie bisher die dritte Ausgabe citiren, von der sich die folgende durch Nichts Erwähnenswerthes unterscheidet.

über die Entstehung dieses Evangeliums in die Worte zusammenfassen, daß es „nachweislich aus dem ersten und dritten, sey es auch nur in der Erinnerung, zusammengeschrieben sey“ — strafte er sich aber auch für die Trägheit, mit der er auf einer gründlich gestürzten Hypothese besteht, und für die Sicherheit, mit der er von „Nachweislichem“ spricht, durch die Aufstellung einer so haltlosen Möglichkeit, wie sie sein Zusatz: „sey es auch nur in der Erinnerung“ enthält.

Weiße hatte einige Cardinalpunkte zur Entscheidung gebracht — Strauß muß ihm aber seine Anerkennung versagen und Sachen, die der vollendeten Gewißheit nahe gebracht waren, in der fürchterlich langweiligen Unbestimmtheit zurückhalten, die seinem Verfahren eigen ist.

Weiße und Wilke hatten die Traditionshypothese, so weit sie die Form der Evangelien betrifft, zum großen Theil bereits gestürzt — Strauß fährt fort, von Tradition zu sprechen, als sey Nichts geschehen — für sein indolentes Verhalten gegen Wilkes Arbeit belohnt ihn aber auch die wissenschaftliche Nullität, die seine Schrift den Theologen immerfort theuer machen und als bedeutend erscheinen lassen wird.

Was haben nun Weiße und Wilke geleistet?

W e i ß e.

Ich nannte es oben ein verdientes Glück, wenn Weiße die ursprüngliche evangelische Geschichtsschreibung im Marcusevangelium und in mehreren geistvollen und lebendigen Anschauungen die Quelle fand, aus welcher der in dem Straußischen Werk verdorrten Kritik neue Lebenskraft zuströmen konnte.

Er hat sich sein Glück in seinem Kampf gegen das Hegelsche System verdient — in der Natur desselben Kampfes ist es aber auch begründet, daß er seine glücklichen Divinationen nicht in die Breite und Tiefe des Gebiets, mit welchem er sich in seiner „kritischen und philosophischen Bearbeitung der evangelischen Geschichte" *) beschäftigte, verfolgen konnte und sich am Ende in einer Menge chimärischer Annahmen und Voraussetzungen verlieren mußte.

Er hatte Recht gegen die Hegelsche Philosophie, wenn er gegen ihre Voraussetzung von der Einzigkeit der Idee die Wirklichkeit, gegen ihre Dialektik die Erfahrung und Anschauung geltend machte — aber er konnte sein Recht nicht verfolgen und durch alle Instanzen durchführen, da er dem System ein anderes, dem Hegelschen Monotheismus der Idee den philosophisch modificirten des Christenthums, der Hegelschen Speculation die seinige, der Philosophie, die er stürzen wollte, seine höhere entgegensetzte.

Wenn es ihm nicht gelingen wollte, mit dem wirklichen Gehalt seiner Opposition durchzudringen und Anerkennung zu gewinnen, so werden ihn gegen diese vermeintliche Mißgunst der Zeit einzelne seiner Anschauungen über die evangelische Geschichte als Zeugen jenes Gehalts rechtfertigen — bei alle dem war es aber schlechthin unmöglich, daß er gegen ein System, welches die äußerste Vollendung repräsentirte, die auf diesem schwankenden Boden der apriorischen Speculation zu erreichen war, mit einem neuen System, ja, mit der bloßen Forderung eines solchen durchdringen konnte. **)

---

*) 1838, in zwei Bänden.

**) so spricht er in Fichte's Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie Band I, Heft I, (1837) S. 163. 164 von der „Forde-

„Wenn man in religiösen Dingen, bemerkt er in seiner evangelischen Geschichte gegen Strauß und Hegel *), dem Rationalismus entgehen will, der jede lebendige und geisterfüllte Wesenheit zur leeren Begriffsallgemeinheit aushöhlt, so kommt es darauf an, dasjenige Erkennen, welches auf Anschauung beruht und nur durch Anschauung erworben werden kann, von jener abstracten und aprioristischen Begriffserkenntniß zu unterscheiden, die allenthalben von dem Individuellen und Concreten der Anschauung absieht und nur über jene Allgemeinbegriffe sich erstreckt, die nicht Gegenstand der Anschauung als solcher seyn können" — das Heilmittel ist gut, aber nur für den Anfang — es befreit von der aprioristischen Begriffserkenntniß, aber nur dadurch, daß es ein aprioristisch gewonnenes Bild an ihre Stelle setzt.

Weiße's Anschauung ist nämlich selbst aprioristisch, da sie auf religiösen Forderungen beruht, die von vornherein für sich feststehen — sie ist selbst wieder abstracte Anschauung, die vom Wirklichen absieht — sie ist nicht wirkliche, vermittelst der Forschung durchgeführte und gesicherte Erfahrung, sondern Ahnung und Divination, die das Richtige treffen, aber eben so gut auch fehl greifen kann — sie ist als ästhetische Erfahrung die übereilte und verfrühte, die anticipirte Anschauung, deren Glück oder Unglück allerdings von dem größeren oder geringeren Umfang der Bildung des Subjects, dem sie angehört, von seiner ursprünglichen Naturanlage,

---

rung eines höhern Standpunkts der Philosophie", gilt ihm Beides gleich, „über Hegel hinauszudringen und einen höhern Standpunkt der Speculation zu gewinnen", und bezeichnet er diesen höhern Standpunkt als „den einzig denkbaren".

*) II, 496.

bei alledem aber im Grunde doch nur, da sie nicht aus der völligen Ueberwältigung des Stoffes hervorgeht, vom Zufalle abhängt.

Die Mangelhaftigkeit und prekäre Stellung seiner Anschauung erkennt übrigens Weiße selber an, wenn er *) die Thatsache, „daß es einen Gott gibt", als „die große Urthatsache bezeichnet, auf die alle andere realphilosophische Wahrheit sich gründet oder in die sie dialektisch zurückgeht".

Dann also wäre der starre Formalismus „des Hegelschen Systems" **) gebrochen, wenn die Eine Formel, daß es einen Gott gibt, an seine Stelle tritt? dann wäre wirklich „das Leben über dem Tode aufgeblüht", wenn jene Formel über dem logischen Formalismus aufgerichtet ist? Die Einheit und der Zusammenhang des Universums wäre wirklich dann erst gesichert, wenn der Eine feststeht, der die Welt „nach Einem großen Zwecke regiert"? „Wenn die Philosophie jene lebendige Einheit, in welcher sie Alles begriffen erkennt, mit Einem Worte kurz und nachdrücklich aussprechen will", so kann sie also „den Namen der Gottheit nicht entbehren"?

Ja, die Philosophie kann ihn nicht entbehren — ihre Unkenntniß, ihre Abstraction vom wirklichen Gehalt der Welt und Geschichte treibt sie der Hypothese von einem „höchsten Gehalt" in die Arme — ihre Unfähigkeit, den wirklichen Zusammenhang des Universums zu fassen, ihre voreilige Annahme dieses Zusammenhangs, ehe er wirklich erfahren ist, zwingt sie zur Hypothese des Einen, der eine Formel bleibt,

*) z. B. im angeführten Heft der Fichte'schen Zeitschrift S. 176.

**) wie Weiße auch schon in seiner Schrift: Ueber das Verhältniß des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Abscheiden (Leipzig 1832) S. 48 hoffte.

mag man ihn mit dem religiösen Namen benennen oder als Idee bezeichnen.

Ja, Hegel hat wirklich die Beweise vom Daseyn Gottes vollendet und ihren wahren Sinn enthüllt, wenn er nicht vom Seyn des Endlichen, nicht vom Gedanken des Menschen zu Gott den Uebergang machte, sondern vom Nicht-Seyn des Endlichen zum allgemeinen Seyn, vom Nichtdenken des Menschen zum unendlichen Selbstbewußtseyn Gottes überging. Das Nicht-Seyn des Endlichen, das Nicht-Denken des Menschen sind die Basis für die Idee, die den Philosophen wie den Religiösen für ihre Unerfahrenheit und für das Ende ihrer Gedanken Ersatz bietet.

Wenn die Forschung von der Wirklichkeit und Geschichte Besitz nimmt, dann bedarf sie dieses Ersatzes nicht mehr. Wenn die Welt und Geschichte ihr eignes, inneres Leben zurückerhalten, ist die Formel nicht mehr nöthig, die ihnen Leben und Einheit verbürgen soll.

Weiße nannte seine Philosophie die positive, sie ist aber — (ein Satz, in dem der Streit zwischen seinem religiösen und dem idealen Monotheismus seiner Hegelschen Gegner seine Auflösung findet) — nicht positiv genug — nicht wirklich positiv. Wäre sie in der That positiv, dann wäre sie nicht mehr ein metaphysisches System, sondern Kritik, Forschung — dann wäre sie nicht mehr dialektisch, sondern exacte Wissenschaft.

Weiße's tiefer Blick in die evangelische Geschichte von der Geburt des Messias, seine geistvolle Erklärung des Berichts von der Versuchung Jesu, seine erfolgreiche Bemerkung über die Voraussetzung des Vierten, daß Jesus getauft habe, seine treffenden Ausführungen über den Gegensatz der synoptischen und johanneischen Anschauung — das sind vollgültige Zeugnisse von der positiven Natur seiner ästhetischen Anschauung, positive

Bereicherungen der Wissenschaft, wenn sie auch noch durch die Voraussetzungen, mit denen sie verwickelt sind oder in die sie sich verlaufen, ansehnlichen Abbruch erleiden.

Wie aber dasjenige, was er in seiner Philosophie für das Positivste hält, sein Zurückgehen auf die große Urthatsache, die aller realphilosophischen Wahrheit zu Grunde liege, das Unpositivste und nur der Ausdruck für den unpositiven Charakter seiner Philosophie überhaupt ist, so ist auch innerhalb seiner Bearbeitung der evangelischen Geschichte, was ihm als die allerhöchste, allerpositivste Bürgschaft für die geschichtliche Wirklichkeit gilt, vielmehr nur das Zeugniß von der unpositiven Grundlage seiner Arbeit.

Seine philosophische Christologie, d. h. sein Christusbild, dessen wunderbare Gesichtsbewegungen, sofern es bald seine Zustimmung, bald seinen Widerspruch zu erkennen gibt, über die geschichtliche Zuverlässigkeit oder Unrichtigkeit der evangelischen Berichte entscheiden, ist eine Gefühlshypothese, die mit der Forschung Nichts zu thun und mit willkührlicher Sympathie und Antipathie von der orthodoxen Anschauung einige Züge sich angeeignet, andere zurückgewiesen hat.

Weiße glaubt bei etwas positiv Gegebenen und einem Letzten, bei dem man sich unbedingt zu beruhigen habe, anzulangen, wenn er in der Schrift des Marcus und in der Spruchsammlung des Matthäus auf Werke von Persönlichkeiten stößt, die für die Richtigkeit des Gegebenen Bürgschaft leisten. Petrus hat es dem Marcus erzählt, Petrus hat Manches sogar mit den eignen Worten Jesu erzählt und Marcus uns dieselben Worte wiedergegeben — Matthäus hat uns endlich in seiner Spruchsammlung eine ganze Reihe von Reden und Sprüchen Jesu aufbewahrt und der erste Synoptiker sie uns treu wiedergegeben: wer will eine zuverlässigere persönliche Bürgschaft?

Muß die Kritik in diesen beiden positiven Daten nicht die Säulen des Herkules anerkennen, die ihr für immer ein Ziel setzen?

Sie hatte vielmehr bei diesen vermeintlich unumstößlichen Daten ihr Werk erst recht eigentlich zu beginnen und ihre Macht zu beweisen, indem sie die unpositive Natur dieser beiden Größen aufdeckte und in der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Geistes so wie in der schöpferischen Kraft der Männer, die dem elementarischen Gewinn dieser Entwicklung seine plastische, erst historisch bedeutsame Gestalt gaben, das wirklich Positive nachwies.

Nachdem ich in meiner vorhergehenden Arbeit diese kritische Ausführung gegeben habe, bleibt mir nur noch das Nebenwerk, die Kritik der sogenannten Zeugnisse des Papias über den Ursprung des Marcus- und des Matthäusevangeliums übrig. Erst im folgenden Bande jedoch, im Zusammenhang meiner Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts wird diese Kritik an ihrem Platze seyn, werde ich die chimärische Natur dieser vermeintlich positiven Daten, die Werthlosigkeit dieser sogenannten Zeugnisse aufweisen — hier werde ich nur in Kurzem andeuten, welches Unrecht Weiße selbst dem Marcusevangelium anthun muß, wenn er zu Gunsten desselben jene Zeugnisse aufruft.

Wie stimmt es z. B. zusammen, daß Marcus von Petrus seinen Stoff hat und dennoch der Wirksamkeit Jesu einen so kurzen Zeitraum zumißt und sie eigentlich nur auf ein Paar Wundertage einschränkt?

„Er hat, antwortet Weiße *), in dem Bestreben, die vereinzelten Erzählungen des Petrus zu dem gediegenen Ganzen einer Lebensgeschichte des Herrn zusammenzustellen, durch die

*) evangelische Geschichte, I, 313. 314.

Art und Weise seiner Uebergänge von einer Materie zur andern einen Schein der Continuität der Begebenheiten, also auch der Veränderungen des Schauplatzes der Begebenheiten hervorgerufen, den ein gewandter Erzähler, wenigstens ein solcher, der zugleich ein kritischer Forscher war, unstreitig vermieden hätte."

Nein! Ein Solcher hätte dergleichen vermieden, der einen Augenzeugen wie Petrus gekannt und als sein Begleiter seinen vermeintlichen Vorträgen über das Leben des Herrn beigewohnt hätte!

Wohlan! Petrus trug nur „vereinzelte" Erzählungen vor — aber seinem beständigen Begleiter hat er nie — nie ein Wort über das Ganze, über den Zusammenhang des Ganzen, über die wirkliche Ausbreitung der Wirksamkeit Jesu gesagt? Der Begleiter war so stumpfsinnig, so gleichgültig, während er alles Einzelne wörtlich in seinem Gedächtnisse sammelte, so unbekümmert um den Gesammtverlauf des Lebens seines Herrn, daß er den Augenzeugen auch nicht ein Einzigesmal über den Umfang und Zusammenhang des Ganzen befragte?

Und nur „den Schein" der Continuität der Begebenheiten hat Marcus durch die Art seiner Darstellung hervorgerufen?

Olshausen, Paulus, Neander und wie die unglücklichen Arbeiter alle heißen, die sich vergeblich angestrengt haben, mit ihren geschraubten Wendungen die historischen Uebergänge der Evangelien zu durchbrechen und mit ihren frivolen Behauptungen den Ernst derselben in leichten Schein zu verwandeln — sie stehen also nicht mehr allein, auch der eifrigste Vorfechter der positiven Philosophie gesellt sich zu ihnen und billigt die Sisyphusarbeit ihrer erfolglosen Wendungen!

Weiße nimmt ernstlich an, daß Marcus „aus den vereinzelten, unzusammenhängenden Erzählungen eines einzelnen Apostels einen evangelischen Bericht kümmerlich zusammengestellt

habe" *) — positives, vollkommen positives Factum dagegen ist es, daß das Urevangelium, auf dessen Unterschied vom jetzigen Marcusevangelium ich hier nicht zu reflectiren brauche, einen sehr bestimmten Plan verfolgt, durch und durch eine vollkommene Symmetrie hat, daß seine Abschnitte künstlerisch sich aneinanderschließen und jedes Glied innerhalb der einzelnen Abschnitte einem streng vorgezeichneten Plane dient.

Weiße's Behauptung, Marcus habe „nur in der Absicht, den Inhalt der Erzählungen des Apostels nicht verloren gehen zu lassen, sein Evangelium aufgesetzt", schlägt dasselbe auf das glänzendste zurück, indem es auf seinen innern Grund und Zweck, auf die Macht der Seele zeigt, die in seiner Darstellung der Collision zwischen der neuen Freiheit und dem jüdischen Privilegium, in seiner lebhaft pulsirenden Darstellung vom Kampf und Sieg jener Freiheit ihr Leben offenbart.

Ja, um jenes sinnlosen Zeugnisses willen, wonach Marcus nicht in geordneter Weise **) aus des Petrus Erzählungen sein Evangelium zusammengestellt habe, ist Weiße fähig, dem Marcus es nachzusagen ***), „daß sich an der Ordnung, in welcher er die Begebenheiten erzählt, Manches ausstellen lasse, da er sie den Petrus nicht der Ordnung nach erzählen gehört, sondern sich des Beistandes seines Meisters beraubt, solche Ordnung selbst habe, so gut es gehen wollte, erdenken müssen" — wenigstens bemüht er sich mit dieser Umschreibung den Sinn, aber doch den haltbaren und probabeln Sinn jenes Zeugnisses des Papias wiederzugeben.

Aber umsonst! seine Bearbeitung jenes Zeugnisses, welches auf Nichts weniger als das Marcus- oder das Urevangelium paßt, hilft ihm Nichts — es will nicht sagen, daß die Ordnung

*) I, 31. 32. **) οὐ τάξει. ***) I, 43.

der Composition des Marcus eine selbsterdachte sey, sondern daß diesem Evangelium die Ordnung überhaupt fehle.

Ist es endlich wirklich positiv, wenn Weiße von mehreren Wunderberichten annimmt, daß sie von Jesu „selbsterfundene Gleichnißreden", symbolische Darstellungen vom Wesen des Menschensohnes seyen und daß sie der Apostel Matthäus, dessen Schrift Nichts als Reden und „Aussprüche des Herrn enthielt, als Parabeln, wiewohl im Ton historischer Berichte, Jesu nacherzählt habe"? *)

Positiv mag diese Voraussetzung einer persönlichen Bürgschaft — positiv mag dieser letzte Punkt, der der Untersuchung ihre Gränze setzt, in dem Sinne seyn, als an solchen Voraussetzungen und letzten Punkten die umwühlende und aufstörende Forschung noch nicht ihre negative Natur bewährt hat.

Gegeben und willkommen mögen für einen Einzelnen solche Voraussetzungen und letzte Punkte im Kreis seiner andern Voraussetzungen und Hypothesen seyn, die gerade eine solche Abfindung und ein solches Arrangement mit den wirklichen Schwierigkeiten verlangen.

Auf dem Gebiet der Forschung sind sie aber unpositiv, erfunden, Ausflüchte, Chimären. Positiv kann für die Forschung nur seyn, was nach der vollständigen Durchdringung des vorgefundenen Thatbestandes — nach einer Durchdringung, die den Thatbestand an seinen Voraussetzungen, die Voraussetzungen an jenem mißt und wenn sich beides als widersprechend beweist, den Thatbestand wieder in den Kreis seiner wirklich geschichtlichen, seiner wirklich erklärenden Voraussetzungen einreiht, — was sich nach diesem Proceß als Thatsache ergibt.

*) z. B. I, 527. II, 53.

Uebrigens beweist auch diese Hypothese Weiße's wie die andern, die aus der vermeintlich positiven Natur seiner Richtung hervorgehen, dadurch auf das schlagendste ihren unpositiven Charakter, daß sie nutzlos ist und am allerwenigsten dasjenige leistet, was sie leisten soll und um dessentwillen sie aufgestellt ist.

Den Bericht vom Zusammentreffen Jesu mit der Kanaaniterin z. B. so wie den andern vom Hauptmann von Kapernaum erklärt Weiße für Gleichnißreden Jesu, weil nur unter dieser Voraussetzung die Härte, die in der ersten abweisenden Antwort Jesu auf die Bitte der Kanaaniterin liegt, durch die Gesammttendenz der Erzählung sich aufhebt und weil man nur so dem „bedenklichen Umstande" entgeht, den die Voraussetzung beider Berichte enthält, wonach „der Glaube, durch welchen sich Jesus zur Ausübung seiner Wunderkraft bewogen findet, nicht der eigne Glaube des Kranken, sondern der Glaube eines Dritten ist".

Als ob nicht Jesus in jedem Falle, wenn er sich in dieser Weise zum historischen Subject einer Parabel machte, in den Jüngern die Ueberzeugung hervorrufen mußte, daß er jener Härte fähig und daß die Ausübung seiner Wunderkraft, sobald er nur wollte, von jedem natürlichen Anknüpfungspunkt unabhängig sey!

Wilke.

Daß das jetzige Marcusevangelium nicht das Urevangelium, sondern eine Bearbeitung desselben ist, für welche die gegenwärtigen Evangelien des Lukas, Matthäus und des Vierten benutzt

sind, habe ich jetzt erst gegen Wilke nachgewiesen und war auch ursprünglich nicht die Hauptsache, um die es sich nach dem Auftreten dieses Forschers handelte.

Wilke hat den richtigen Satz aufgestellt, daß eine Spruchsammlung, wie diejenige hätte aussehen müssen, „welche Papias als Abfassung des Matthäus erwähnt *), für sich nicht bestanden habe" **), wenn er dagegen meint, daß die Bergpredigt des ersten Synoptikers „die erweiterte des Lukas sey", so habe ich jetzt nachgewiesen, daß Matthäus hier wie anderwärts seine eigenen Quellen, spätere Bearbeitungen des Urevangeliums benutzt und nur neben diesen auch die Schrift des Lukas vor Augen gehabt habe — aber auch das war noch nicht die Hauptsache, die nach Wilke zur Entscheidung kommen mußte.

Meiner früheren Arbeit schadete es Nichts, wenn ich in jenen irrthümlichen Hypothesen noch mit Wilke übereinstimmte, so wie es Wilke's Beweis von der Ursprünglichkeit, die er in dem Marcusevangelium entdeckt hatte, Nichts schadete, wenn er nach der Abscheidung einiger Interpolationen im gegenwärtigen Marcusevangelium das Urevangelium selbst zu besitzen glaubte. Der vorwärtsfliegende Blick und die Rücksichtslosigkeit, die eine weitreichende Entdeckung verlangt, scheinen einmal nur durch jene Begränzung des Blicks, die in der nächsten Nähe oder zur Seite liegendes Detail übersieht, möglich zu seyn. Die Entdeckung bleibt bestehen, wenn es auch erst spätern Arbeiten gelingt, sie mit der Gesammtmasse des Details in Einklang zu bringen und ihr freilich damit auch erst den höchsten Grad der Evidenz zu geben.

---

*) ich setze hinzu, wenigstens nach Weiße's und Anderer Ansicht erwähnen soll.

**) der Urevangelist S. 691.

Die große Frage, um die es sich nach dem Erscheinen von Wilke's Werk handelte, war von der Ueberwältigung des noch unbeachtet gebliebenen Details unabhängig, — sie drang weiter vor und konnte diese Ueberwältigung der Zukunft überlassen — sie hatte die letzte Entscheidung zum Gegenstande.

Daß das Evangelium des Marcus *) schriftstellerischen Ursprungs sey, hat Wilke im Grunde bewiesen. Im Grunde: — insofern er die ersten wesentlichen Materialien des Beweises geliefert hat. Nach seiner gründlichen Arbeit darf er sagen, daß das Werk des Marcus „nicht die Copie eines mündlichen Urevangelium, sondern künstliche Composition ist" **). Er darf dieses Werk wegen seiner Composition und weil es einen mit Bewußtseyn gesetzten Zweck mit gleich freiem Bewußtseyn durchführt, ein „Kunstwerk" nennen ***). Er kann es endlich sagen, (obwohl dieser Satz durch die Kategorie des Scheins bereits ein apologetisch-schielendes Ansehn erhält), „daß seine Zusammenstellungen weniger durch geschichtlichen Zusammenhang als durch vorausgedachte allgemeine Sätze bedingt sind, ungeachtet sie den Schein eines geschichtlichen Zusammenhangs angenommen haben, dieß erklärt sich daraus, daß sein Urheber Keiner der unmittelbaren Begleiter Jesu gewesen ist" †).

Dabei bleibt es aber noch unklar, wie weit nach Wilke's Ansicht bei der Gewißheit, daß die Form freigeschaffen ist, der Stoff als gegeben vorausgesetzt werden soll. So unklar bleibt es, daß Weiße, als er Wilke's Schrift in den Berliner Jahrbüchern anzeigte, die Gewißheit aussprach, daß nun die höchste

---

*) wir wollen dem Urevangelium für einen Augenblick noch diesen Namen lassen.

**) a. a. O. S. 684.

***) S. 671.

†) S. 684.

Bürgschaft für den wirklich geschichtlichen Charakter der evangelischen Berichte gegeben sey.

Und doch hatte Weiße Wilke's Sinn getroffen. Wilke sagt es selbst *): „die Gewährsmänner der Kunde, nach der die Bildner der Diegese sich richteten, waren nicht Leute, die sich wieder erst bei Andern erkundigt oder die aufgeschrieben hatten, was sie in Galiläa herum erfragt hatten, sondern die Apostel und zwar unter ihnen die, welche von Anfang an, also von da an, wo der Bericht, sollte er ein Ganzes werden, anheben mußte, Diener des Worts gewesen waren". Dieses Urevangelium war nun nach Wilke's Ansicht in der Schrift des Marcus gegeben und mit ihr dem Lukas und Matthäus zugekommen.

In der Hauptsache stand also Wilke noch auf Weiße's positivem Standpunkte, bei ihm aber, da er den schriftstellerischen Ursprung des Urevangeliums bis dahin am evidentesten bewiesen hatte, war der Widerspruch dieses Standpunkts, die unmittelbare Vereinigung des Kritischen und Positiven **) an dem Punkte angelangt, wo er seine Auflösung forderte.

In meiner Arbeit, deren Schluß vor zehn Jahren erschien, hatte ich diese Auflösung durchgeführt.

Die Kritik des vierten Evangelium hatte mich zur Anerkennung der Möglichkeit gezwungen, daß ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprungs seyn könne, und endlich überzeugt, daß wir in jenem Evangelium eine Schrift dieses Ursprungs besitzen, als ich mit dem Resultat von Wilke's Arbeit noch im Kampfe lag. So wie aber jene Ueberzeugung begründet war —

---

*) S. 657. 658.

**) des Positiven in jenem Sinne einer noch nicht überwältigten Voraussetzung.

so wie ich im Besitz derselben zu den synoptischen Evangelien überging, um an ihrem Pragmatismus noch einmal zu prüfen, ob sie gleichfalls dieses Ursprungs seyen, mußte ich Wilke beistimmen oder vielmehr durch den Zusammenhang von Form und Inhalt wurde die Frage zu der Höhe erhoben, wo es sich um die letzte Entscheidung handelte und das letzte Positive, d. h. die letzte chimärische Voraussetzung fallen uud die wirklich positive Erkenntniß des Ursprungs des Christenthums erstehen mußte.

Wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprungs ist und dem Urevangelium den Charakter eines Kunstwerks gibt, die künstlerische Thätigkeit aber auf den Inhalt nicht nur von Einfluß ist, sondern selber Inhalt schafft — kann dann die Kritik noch Eine der hergebrachten Voraussetzungen bestehen lassen — kann sie vor Einem letzten Positiven stehen bleiben?

Es war unmöglich! Auch der Inhalt erwies sich als freie Schöpfung der schriftstellerischen Kunst.

Indem ich ferner die Voraussetzung, die die Anhänger der Traditionshypothese noch auf das innigste mit den Vertheidigern der hergebrachten Orthodoxie verband, indem ich die Voraussetzung stürzte, daß die Juden schon vor dem Christenthum eine Christologie besessen und den Reflexionsbegriff „des Messias" gekannt hätten, daß also das Christenthum schon vor dem Christenthum existirt habe, gab ich auch dem Aufgang der christlichen Gemeinde seine ursprüngliche Bedeutung zurück — machte ich es möglich, daß die christliche Gemeinde als eine neue Schöpfung, der Aufstand ihres Geistes als eine revolutionäre That wieder zur Anerkennung kommen konnte.

Was an dem Beweise noch fehlte, habe ich in dieser neuen Arbeit nachgeliefert — das Dunkel desjenigen Positiven, welches den Beweis noch bedrohen konnte, habe ich nun vollends durchglüht und aufgehellt — indem ich endlich in die Wag-

schaale, in die ich früher meinen Nachweis der historischen Originalität des Christenthums und der freien Schöpfung der evangelischen Geschichte legte, nun noch meine Kritik der paulinischen Briefe gelegt habe, habe ich sie vollends auf unsere Erde und in unsere Geschichte herabgedrückt und die andere mit allen ihren Hypothesen und „positiven" Voraussetzungen ist für immer in die Luft geschnellt.

Das moderne Judenthum.

Schon bei meinem ersten Auftreten mit jener Ausführung über die Unabhängigkeit der christlichen Gemeinde von einer jüdischen Christologie erklärte ich, daß es weder nöthig noch möglich sey, daß diese wie die andern mit ihr in Zusammenhang stehenden Ausführungen sogleich die allgemeine Zustimmung gewönnen.

Der Verlauf der letzten zehn Jahre hat es nur bestätigt, wie Recht ich hatte, als ich mir diese isolirte Stellung gab — als ich diese isolirte Stellung für diejenige hielt, die der Forschung mit ihrem kritischen Umsturz der herrschenden Vorstellungen allein zukomme und möglich sey.

Auch jetzt noch ist eine allgemeine Zustimmung zu der kritischen Erklärung des Christenthums weder nöthig noch möglich — ja, nur noch unnöthiger, noch unmöglicher geworden.

Nicht nöthig — denn, wenn die persönliche Ueberzeugung von der Richtigkeit einer Theorie nur eine Einbildung ist, so lange sie sich nicht auf die Thatsache stützt, daß die Theorie trotz des allgemeinen Widerspruchs, den sie findet, der Abschluß

einer geschichtlichen Entwicklung ist und als Deutung und Ueberwältigung der Elemente, die ihre Forderungen enthielten, zum vorhandenen Weltzustande gehört und ihm entspricht — — was bedarf die kritische Erklärung des Christenthums jetzt schon einer ausdrücklichen Zustimmung, wenn ihr Werk, die Auflösung einer Anschauung und Wissenschaft, an deren Ausarbeitung und Zerstörung zugleich die ganze bisherige Geschichte gearbeitet hat, — wenn die Auflösung der theologischen Anschauung und Wissenschaft für sie zeugt?

Kann sie auf Zustimmung von einem Kreise rechnen, den sie zersprengt und aufgelöst hat? Ist es für sie nicht genug, wenn die theologische Corporation, nachdem dieselbe ihres ursprünglichen Amtes entsetzt und von der wissenschaftlichen Noth, die ihr die Erklärung des Christenthums bisher gemacht hatte, befreit ist, kein entscheidendes Werk mehr hervorbringen kann?

Oder kann es ihr in den Sinn kommen, von den Metaphysikern, die durch die gespenstischen Wesen ihres Ideenreichs mit der Theologie solidarisch verbunden und seit dem Sturz der letztern für immer zu gleicher Unfruchtbarkeit verurtheilt sind, Zustimmung zu erwarten?

Unmöglich — denn dieselbe moderne Macht, deren Gegensatz mich schon reizte, als ich gegen Hengstenberg den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz auseinandersetzte und als ich Straußens Ableitung der christlichen „Mythologie" von einer präexistirenden jüdischen Christologie unzureichend fand, ist jetzt zu einer Herrschaft gelangt, die fast Alleinherrschaft genannt werden kann.

Diese Macht ist das Judenthum — das Judenthum in dem Sinne, in dem ich es in meiner Arbeit über die Apostelgeschichte als die Weltmacht der Abplattung, als den Gegner

der Bestimmtheit, als den Widersacher der Ursprünglichkeit, als den Feind aller historischen Unterschiede dargestellt hatte.

Es ist also nicht nur das Judenthum der Synagoge.

Allerdings hat das nationale Judenthum, als persönlicher Feind des Christenthums, alle Schöpfungen desselben mit seinem Fluch begleitet — es hat ihrem Aufgange, ihrer Entwicklung, ihrer Blüthe mit dem heißen Wunsche zugesehen, daß sie seinem neidischen Jehova unterliegen möchten — es ist wahr, es hat schon im Alterthum und im Mittelalter die Christen, indem es sie zur Widerlegung des Zweifels zwang, mit dem Zweifel selbst vertraut gemacht — es hat selbst im Mittelalter, als die christliche Welt die Pracht ihrer Blüthe entfaltete, das gefährliche Beispiel geliefert, daß es mitten in dieser Welt menschliche Wesen geben könne, die durch ihre Geschicklichkeit und Betriebsamkeit sich ihre eigne, selbstständige Existenz verschaffen und an keiner der Lebensbedingungen jener Welt Theil nähmen — aber es hat die Auflösung und den Untergang, nach denen es lechzte, nicht selbst bewirken können und ihre Herbeiführung den Kämpfen und Arbeiten der Angehörigen der christlichen Welt selbst überlassen müssen.

Der Jude hat ätzende, aber keine auflösende Kraft. Er steht den historischen Gestaltungen mißgünstig gegenüber, aber er kann sie nicht angreifen. Er steht außerhalb der historischen Kämpfe, aber seine skeptische Haltung ist schlaff und kraftlos; — er wundert sich, wie man sich für die Interessen, um die es sich in der Blüthezeit und Auflösung der christlichen Welt handelt, abmühen und einander ums Leben bringen könne, aber er wundert sich darüber nur, weil er von diesen Interessen nichts versteht.

Bis auf die Juden der neuern Zeit, die ihre orientalischen Antithesen und belletristischen Sarkasmen der christlichen Welt-

ordnung entgegensetzen, ist der Jude immer ein Fremdling in der christlichen Welt gewesen — sie war und bleibt ihm ein fremdartiges Wesen — darum richtet er gegen sie seine schlaffe Skepsis — darum kann er sie aber auch nicht mit Erfolg angreifen, kann er sie noch weniger auflösen.

Die Auflösung dieser Welt kann nur von einer Macht ausgehen und vollendet werden, die sie versteht und die in ihrem Selbstgefühl, in den Schwingungen ihres Innern trotz ihres vollendeten Gegensatzes die Seele und den innern Rhythmus des Christenthums so rein und sicher nachlebt, daß sie ein Recht hat, die Meister der jetzigen Theologie und die Häupter der politischen Partheien, deren ausdrückliches Geschäft die Wiederherstellung des Christenthums bildet, zu den Repräsentanten des allgemeinen Judenthums zu rechnen *).

Obwohl nun auch die halbe, die religiöse und theologische Form der Auflösung weder der Synagoge entsprungen, noch von den nationalen Juden ausgeführt ist, so darf man sie doch als das Werk des allgemeinen Judenthums bezeichnen, weil in der Macht, von der sie ausgeführt ist, das specifische Wesen des Juden eine Art von Weltherrschaft und allgemeine Verbreitung erlangt hat.

Es war die Fremdheit, in die das Christenthum, als seine Auflösung (schon in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters) begann, gegen sich selbst verfiel, was die Gegner wie die Vertheidiger des ausgelebten Systems für seine ursprüngliche Bedeutung unempfindlich machte, was den ersten Regungen der Forschung und Kritik die Form des Hasses oder

*) in diesem Sinne habe ich meine (im Jahr 1839 erschienene) Schrift gegen Hengstenberg über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium als Christ gegen Hengstenberg als Juden abgefaßt.

der schlaffen Gleichgültigkeit gab und die Erhaltung des historischen Systems zu einer politischen Maaßregel oder zu einem Geschäft der persönlichen Speculation machte — aus ihr ging endlich die jüdische Haltlosigkeit der letzten Zeit hervor, — in ihr erhielt die Stellung, die der Jude schon immer zur christlichen Welt eingenommen hatte, ihre Rechtfertigung.

Jene Rechtsgelehrten, die im mittelalterlichen Streit der weltlichen und geistlichen Gewalt die Rolle der gelehrten Schiedsrichter übernommen hatten und die Frage, in der es sich um die classische Existenz des Christenthums handelte, als eine Formfrage betrachteten, in der man sich beliebig und ohne Schaden für das ganze Lebenssystem für Pro oder Contra entscheiden könne, — sie waren schon die Vorläufer der modernen Advocaten, die z. B. auch das Staatsleben in ihrem Streit um constitutionelle Formeln im Gang zu erhalten glauben — die Vorläufer des heutigen Judenthums, welches die Sympathie für eine historische Lebensform nicht mehr kennt und die Entscheidung für das Pro oder Contra als ein Geschäft betrachtet, welches nach einer obersten Formel oder nach den Vorschriften der eignen Klugheit zu reguliren ist.

Die eigne Abstumpfung des christlichen Geistes schuf jene obersten Formeln des Deismus oder der pantheistischen Philosophie, die die historischen Gestaltungen des Christenthums einem einförmigen Nivellement d. h. dem Judenthume unterwarfen.

Als der Verfall des ganzen dogmatischen Systems durch den Sturz des Dogma's von der Ewigkeit der Höllenstrafen entschieden wurde, siegte der jüdische Haß gegen die Aristokratie und gelang es dem jüdischen Grundsatz der Gleichberechtigung, sich auch im Himmel durchzuführen und die christliche Organisation, Dante's Welt in das einförmige Gewühl gleichbedeutender Nullen zu verwandeln.

Mögen die politischen Geschäftsleute der Gegenwart sich noch so eifrig zu Rittern der christlichen Welt aufwerfen, wenn sie die Ordnung und innere Abstufung der christlich-germanischen Welt als unmittelbares Werk der Gottheit vertheidigen — sie sind und bleiben doch Juden und selbst aus ihrer Rechtfertigung der historischen Gliederung der Monarchie spricht der jüdische Haß gegen die historische Gestaltung, da sie mit ihrer herz- und gemüthlosen Ableitung von Gott die Kunstwerke der Geschichte jeglichem Insecte gleichsetzen.

Es ist gleich, ob man wie Strauß oder wie Hengstenberg das alttestamentliche Judenthum zum Original und Schöpfer des Christenthums macht — Beides ist das Werk der jüdischen Antipathie gegen die eigene Ursprünglichkeit, der Sieg der jüdischen Einförmigkeit über die seelenvolle Gestalt.

Wohlan, dieß Judenthum, in welches die Entwicklung der christlichen Welt ausläuft, ist der Ausdruck und die Folge ihrer eignen Abplattung und der Erschlaffung ihrer ursprünglichen Gegensätze — es ist ein christliches Werk, wenn auch das Werk des Christen, dem seine eigne Welt fremd geworden ist. Wenn aber dieß Judenthum etablirt und das allgemeine Lebenselement geworden ist, dann ist der ermattete Christ gezwungen, auch dem nationalen Juden die Hand zu reichen und ihn als seinen Verbündeten zu begrüßen.

Wenn der Christ seine historische Haltung verloren hat und sein historisches Privilegium erloschen ist, so hat der Jude, der es immer bezweifelte, gesiegt und fordert derselbe seine Anerkennung.

Wenn die christliche Form erschlafft und in Gestaltlosigkeit verfallen ist, wenn der Mensch es nicht mehr wagt, seinen Platz im Schooß der Gottheit zu behaupten, und dem Einen Gott des Deismus allein die Ehre der Gottheit zugesteht, dann wird

der Bund zwischen dem Aufgeklärten und Moses Mendelssohn geschlossen.

Wenn der Eine des Deismus die Welt zu einem Haufen gleichberechtigter, d. h. gleich werthloser Dinge herabgesetzt hat, dann fordert der Jude die Gleichstellung mit dem Christen, fordert dieser für jenen die Freiheit — sind beide so ohnmächtig geworden, daß sie die Freiheit als Geschenk verlangen — beide der Freiheit würdig, die ein fernes Wesen bleibt und als bloße Forderung beseligt und quält.

Wenn die christliche Lebensform von der plastischen Kraft ihrer Seele verlassen und zur Formel verknöchert ist, dann kann der Jude dem conservativen Interesse sogar große Dienste leisten, kann er sein Geschäft machen, da Niemand besser als er es versteht, die seelenlose Formel zu handhaben und zur Geltung zu bringen.

Wenn eine Kunst wie die Musik vollendet und der Quell der Töne versiegt ist, wenn die melodiöse Seele in ihren Schwingungen sich erschöpft hat und die christlichen Meister in den Contrasten und Gegensätzen ihrer Schöpfungen ihre Seelenkämpfe ausgekämpft haben, dann gibt der Jude dem Publicum, was es haben will — säuselndes Gewirr statt der seelenvollen Melodie — gedankenlose Schreie statt der Gegensätze, die in ihrer stolzen Haltung den Heroenkampf des Innern ausdrücken.

Ueberall, wo die durchdringende Seele gewichen ist, tritt der Jude auf, findet er seine Welt — wenn Glaube und Vertrauen längst aus dem Staatsleben gewichen sind und das Einzige, was die Regierungen noch zu leisten haben, die Erhaltung der Ordnung, durch die Militärmacht gesichert ist, dann glänzt der Jude und macht er sein Geschäft, indem er die Stichworte des untergegangenen Systems im Munde führt — wenn selbst eine Aristokratie wie die englische die Herrscherkraft verloren hat,

dann trägt der Jude als Staatsmann seine Haltlosigkeit zur Schau und bewundert ihn die Welt als den schlagenden Beweis dafür, wie wenig eigner Gehalt und Charakter dazu gehöre, um die politische Maschine in Gang zu erhalten.

Auf dem Gebiete nun, auf dem ich in vorliegendem Werk mit meiner Kritik arbeite, kann das Judenthum als wirklich vollendet bezeichnet werden, seitdem die Theologie ihren Gegenstand verloren und das Gewirre, das ihrer Sprache immer schon eigen war, sich in ein faselndes Lallen über denselben aufgelöst hat.

Dieses vollendete Judenthum ist die Lichtfreundschaft — diejenige Form der Wissenschaft, Theologie und Religiosität, wie sie nach dem Auftreten der Kritik nur noch möglich ist.

Der Lichtfreund ist der Christ, der von dem feindlichen System frei zu seyn glaubt, wenn er sich über dasselbe keine Gedanken mehr macht — sein Christenthum wie das ihm feindlich gegenüberstehende sind ihm das Unsagbare und Undenkbare — sein und das gegnerische Christenthum bieten ihm so wenig wirkliche und geschichtliche Prädicate mehr, daß er ihren Gegensatz nur noch durch das Bild des Lichtes und der Finsterniß oder durch die mystischen Formeln des neuen Geistes und des alten Unwesens bezeichnen kann — er ist der Knecht eines unerkannten Wesens und über seine eigne Religion so unwissend, daß er sie trotz der großen Geschichte, in der sie ihre Ausführung erlangt hat und allein erlangen konnte, erst noch realisiren will — ohne Fähigkeit, das Christenthum zu erforschen und zu erklären, befreit er sich von den positiven Gestaltungen desselben, von dessen Dogmen und heiliger Geschichte dadurch, daß er sie auf sich beruhen und hinter seinem Rücken liegen läßt — er ist ein Fremder in der Welt, die ihn umgiebt, frei von ihr und zugleich ihr Knecht, weil sie ihm etwas Fremdes und rein Unerklärliches ist —

kurz, er ist geworden, was der Jude immer war.

Der Lichtfreund ist aber nicht nur jener bürgerliche Freund der Freiheit, der sich in Protesten und Volksversammlungen gegen die Herrschaft der Symbole erklärt und über die vermeintliche Anmaaßung des Kirchenregiments, welches auf einmal von zu Recht bestehenden Lehrbestimmungen spricht, nicht genug wundern kann — sondern dieß Kirchenregiment selbst, so wie die Schaar der Theologen und die Corporationen, die seinen Bestimmungen eine Art von Basis und Rückhalt gewähren, sie gehören auch der Welt der Lichtfreundschaft an und sind nur eine Species dieser modernen Gattung.

Auch der gläubige Theologe hat in Allem, was die exacte Wissenschaft seit Jahrhunderten geschaffen, einen Feind, gegen den er sich nur durch apathische Beschränkung auf sich selbst und durch die Flucht in die Gedankenlosigkeit rettet — auch er nimmt an den Arbeiten und der Entwicklung seiner Welt, an einer Entwicklung, von der selbst seine Lähmung und Apathie eine Folge ist, so wenig Theil, daß er nicht begreifen kann, wie die Bösen dazu kommen, in ihrem Eigensinn sich Aufgaben zu stellen und in ihrer teuflischen Befangenheit sich in Forschungen einzulassen, die das praktische Leben nicht berühren und den Genuß und die Ruhe des Augenblicks nur stören — auch ihm sind die wirklichen und geschichtlichen Prädicate seines Christenthums und der ihm feindlich gegenüberstehenden Welt so fremd geworden und so unerreichbar, daß er den Gegensatz von beiden auch nur noch als den Gegensatz des Lichts und der Finsterniß oder seinen Geist nur als den neuen Geist bezeichnen kann, der sich über den teuflischen Abfall erhoben hat — auch er kennt seine Religion so wenig, daß er sich dazu für berufen hält, sie erst recht eigentlich zu realisiren — wenn der liberale Lichtfreund sich durch die Gedankenlosigkeit von den Dogmen seiner Religion

und von der Wunderanschauung der heiligen Schrift befreit, so ist dieselbe Gedankenlosigkeit dem gläubigen Lichtfreund die Macht, die ihm diese positiven Gestaltungen des Christenthums erhält, — er kann sich seine Welt nur erhalten, indem er auf ihre Erklärung und auf Forschung Verzicht leistet — er ist wie sein liberaler Gegner der Niederschlag einer Geschichte und Entwicklung, die er so wenig wie jener kennt — er ist wie dieser der judaisirte Christ.

Die Weltherrschaft, von der der nationale Jude träumt, würde ihm gewiß seyn und der Sieg, den ihm die Kraft der Schlaffheit über die christliche Plastik verschafft, niemals wieder entrissen werden können, wenn nicht demselben Quell, dem seine Freiheit vom Christenthum entspringt, auch seine Niederlage entspränge.

Dieser gefährliche, augenblickliche Kraft, aber dauernde Schwäche erzeugende Quell ist das Gefühl der Fremdheit.

Ja, das Christenthum kann dem Juden Nichts anhaben, weil es ihm fremd ist — er selbst ist aber auch der christlichen Welt ein Fremder und dieß Gefühl der Fremdheit überdauert alle Illusionen von Gleichheit und Gleichberechtigung, die die Zeit der Auflösung erzeugt, und holt nach einer augenblicklichen revolutionären Erschlaffung aus der ganzen geistigen und natürlichen Welt der Gefühle, der Anschauungen und der Sitte, in die das Christenthum übergegangen ist und in denen es sich gegen alle unreifen Versuche der Auflösung erhält, neue Nahrung.

Auch die liberale und die gläubige Lichtfreundschaft würden siegen und ihren unfruchtbaren Kampf ins Endlose fortsetzen, wenn nicht dasselbe Gefühl der Fremdheit die Welt vor diesem Schicksal der Halbverwesung behütete.

Mag der Lichtfreund des Christenthums schon Herr zu seyn glauben, wenn er sich ihm gegenüber in die Gedankenlosigkeit

flüchtet und die theoretische Beschäftigung mit ihm als knechtische Befangenheit bezeichnet — es bleibt bestehen, als Aufgabe für die Forschung bestehen und nach einem kurzen Triumph der Gedankenlosigkeit wird der Lichtfreund in der Welt, in deren Organisation diese Aufgabe noch lebt, als ein Fremder dastehen.

Wenn auch der gläubige Lichtfreund ein historisches Recht dazu hat, die Reliquien des Christenthums, die die Aufgabe der Ueberwältigung des Ganzen aufrecht erhalten, gegen den liberalen Lichtfreund zu vertheidigen, so steht ihm doch auch eine unüberwindliche Macht entgegen, die ihn als einen Fremden in dieser Welt bloßstellt.

Mag der politische Speculant sich seiner augenblicklichen Erfolge freuen, — mag das Kirchenregiment seiner Sprache noch so sehr den Schein der Festigkeit zu geben suchen, wenn es sich auf das bestehende kirchliche Gesetz beruft — mag die Haltung, mit der sich der geistliche Hirt als Herr der Gemeinde benimmt und der Theologe auf die Schrift stützt, noch so zuversichtlich seyn, mögen sie Alle sich einer fast unbestrittenen Weltherrschaft erfreuen, da Niemand außer dem protestirenden Lichtfreund sie einer ernsthaften Bekämpfung mehr für werth hält — — die Welt, die scheinbar zu ihren Füßen liegt, fühlt es aus ihren zuversichtlichen Declamationen doch heraus, daß sie Alle ihr im Grunde fremd und ihren edelsten Genüssen und theuersten Arbeiten herzlich gram sind. Das Herz der Gesellschaft ist ihren herzlosen Bemühungen unerreichbar und an dem Reichthum von Gefühlen und Anschauungen, den die positiven Leistungen der Kunst und Wissenschaft im Innern des gesellschaftlichen Organismus bereits erzeugt haben, prallt ihr Zureden, Gebieten und Drohen machtlos ab; der Boden ihrer Wirksamkeit ist erschüttert, seitdem die Kunst und exacte Forschung der letzten Jahrhunderte die monotheistische Grundlage der religiösen Vorstellun-

gen zerbröckelt haben; während die jüdischen Speculanten und gläubigen Lichtfreunde die Gesellschaft zu beherrschen glauben, ist die Stellung, die sie wirklich einnehmen, nur die einer fremden Abentheurer-Verbindung.

Nichts kann den provisorischen Charakter unserer Zeit mehr beweisen, als dieß durchgehende Verhältniß der Fremdheit, die die Leute, denen vorzugsweise die thätige Rolle für die Gegenwart zugefallen ist, von der Aufgabe trennt, die sowohl die Reliquien der christlichen Welt wie der bereits angesammelte Schatz der positiven und exacten Anschauungen der Zukunft stellen.

Der allgemeine Weltzustand, die allgemeine Unfertigkeit und gegenseitige Entfremdung verlangen diese Abentheurerherrschaft, die jenem universellen Kaiserthum vorhergeht, welches die Krisis des Christenthums erleben wird, wie das römische Kaiserthum seinen Aufgang sah — die Gegenwart ist aber auch zugleich mit der Ausarbeitung der Mittel beschäftigt, die dazu dienen werden, der Welt jenen Charakter der Fremdheit zu nehmen, und Eins dieser Mittel ist die Kritik, deren Hauptleistung, deren erste, allen andern vorhergehende Arbeit, mag man ihr dafür immerhin einseitige Selbstbeschränkung vorwerfen, die Eine ist, daß sie den Gegensatz der noch bestehenden christlichen Welt und der positiven, exacten Wissenschaft auflöst, d. h. den Schatz der letzteren durch die positive Erklärung des Christenthums *vergrößert* und zugleich *sicher stellt*.

Nachdem ich in der vorhergehenden Arbeit über die Evangelien den Grund zu dieser Erklärung gelegt habe und ehe ich die Untersuchung ihrem Ende entgegenführe, werde ich in dem vorliegenden Bande nachträglich ausführen, was ich absichtlich dießmal nicht berührt habe — den Gegensatz gegen die theologische Erklärung der Evangelien.

Doch es ist kein Gegensatz mehr. In der Reinheit und

Selbstständigkeit meiner Ausführung habe ich den Beweis dafür geliefert, daß die Kritik Herr über den Gegenstand geworden ist, also auch zur Theologie nicht mehr im Gegensatz steht. Ich habe nicht mehr zu kämpfen, sondern nur das vollendete Factum darzustellen — das Factum, daß die Evangelien der Theologie ein fremder Gegenstand sind und daß die letztere aus ihrem Besitzstande, zu dem sie bisher auch jene zählte, herausgesetzt ist.

I.

Die theologische Erklärung des vierten Evangeliums.

Für die deutsche protestantische Kirche begann das johanneische Zeitalter der Zerflossenheit und Haltlosigkeit, wenn wir Fichte's Declamationen als Weissagung dieser Vollendung der Unbestimmtheit, die dem religiösen Bewußtseyn überhaupt eigen ist, der Vergangenheit überlassen, als in dem zweiten Jahrzehent unsers Jahrhunderts die Religiosität, die sich selbst im Vernunft-Cultus der Revolution noch mächtig erwiesen hatte, wieder den christlichen Formen zuwandte und zu gleicher Zeit der Rationalismus in Brettschneiders Probabilien *) eine seiner bedeutendsten Thaten vollbrachte.

War diese neue Religiosität schon von vorn herein eine gebrochene Gestalt, da sie als bloße Reaction gegen die Aufklärung nur die schlaffen Gegensätze des Deismus wiederholen und höchstens in christlich lautende Formeln umsetzen konnte, so

*) 1820.

mußte ihre Haltung noch unglücklicher und trauriger werden, da sie das ihr entsprechende Evangelium gegen Brettschneiders Zweifel an dem Ursprung desselben von einem Apostel zu vertheidigen hatte.

Fichte hatte es schon richtig herausgefühlt, daß das vierte Evangelium der neuen Religiosität, deren Prophet er war, entspreche, und hatte es seinen erbaulichen Reden über ewiges und seliges Leben zu Grunde gelegt — die neue Theologie hatte in der Formlosigkeit der messianischen Gestalt, die dieses Evangelium aufstellt, und in deren Gegensatz zur Welt ihr christlich modificirtes deistisches höchstes Wesen gefunden — und nun mußte sie, die Unglückliche, deren altersschwache Gebeine noch von den Kämpfen der Aufklärung zitterten, im Gefolge des Zweifels ihre Laufbahn betreten — mußte sie sich abmühen, jene zerfließende Gestalt dem Zweifel wieder abzugewinnen!

Mit Brettschneider fand zwar — einzelne Gegenschriften ausgenommen — kein eigentlicher Kampf statt. Er selbst verfolgte seinen Angriff nicht, eher zog er sich mit einigen einlenkenden Bemerkungen später zurück. So richtig die meisten seiner Antithesen der synoptischen und johanneischen Darstellung des Messias waren, so fehlte ihnen doch noch die feste Grundlage, auf der sie erst ihre Kraft hätten entwickeln und sich behaupten können. Er gab der synoptischen Darstellung den Vorzug — legte ihr den Ruhm der größeren Geschichtlichkeit bei — aber die Zeit hatte den wirklichen Glauben an die historische Wahrheit der synoptischen Massivität längst, hatte fast die Erinnerung an die synoptische Plastik verloren — vom Rationalismus und seinem Vertreter Brettschneider konnte man es nicht ernsthaft annehmen, daß seiner Bevorzugung der synoptischen Gestalt ein wirkliches Hineinleben in dieselbe, eine dem eigensten Seelenleben entsprungene Sympathie für sie zu Grunde

liege — was sollte also die Zeit mit einer Arbeit, die ihr den Glauben an eine Gestalt befehlen wollte, eigentlich nur zur Wahl stellte, die in Niemandem mehr von denen, die von der neuen Religiosität ergriffen waren und die neue Theologie herbeiführten, wirkliches Leben besaß?

Brettschneiders Arbeit war ein verfrühter Versuch, der nach dem Erscheinen der selbstständigen Gegenschriften nur noch in den historischen Lehrbüchern, so wie in den Einleitungen der Commentare zum vierten Evangelium erwähnt und als irrthümliche Hypothese zurückgewiesen wurde — seine Wirkung war dem Anschein nach eben so oberflächlich und bald verwischt, wie diejenige, die der Superintendent Vogel zwanzig Jahre vorher mit seinem „jüngsten Gericht" über den Evangelisten Johannes und seine Ausleger nur hatte erreichen können — aber es ward den Theologen nur deshalb so leicht, mit Brettschneiders Einwendungen fertig zu werden und sie zu ignoriren, weil sie selbst den Zweifel in sich trugen.

Sie waren Alle dem Unglauben verfallen — sie wollten zwar heraus, aus der Gewalt der Verneinung und die ganze Bewegung, die zwanzig Jahre hindurch bis zum Auftreten Straußens die deutsche Welt beschäftigt hat, ist weiter Nichts als dieses letzte Ringen des Glaubens mit dem Unglauben, dieser letzte Versuch des Glaubens, sich vor dem Unglauben zu behaupten — wie wäre es aber möglich gewesen, durch eine bloße Abwendung zum Glauben dem Unglauben zu entgehen und eine Macht unschädlich zu machen, die schon seit Jahrhunderten die Welt beherrscht hatte?

Mit demselben Recht, mit dem man diese Wendung die Umkehr zum Glauben nennt, kann man sie das letzte, entscheidende Eindringen des Unglaubens in den Glauben nennen.

Nein! Mit einem viel größerem Recht.

Jenes, die Umkehr zum Glauben ist der historische Schein, die Illusion dieser Periode — Dieses, die vollständige Einkehr des Unglaubens in den Glauben ist die historische Wirklichkeit, die wirkliche Bedeutung und Thatsache der Periode.

Ich nannte die Bewegung dieser Periode eine reactionäre — wohlan! wie jede historisch bedeutende Reaction nur die Organisation der Revolution ist, gegen die sie sich richtet und der sie ihrer Meinung nach ein Ende macht, so ist die Theologie und Apologetik dieser Periode die christliche Organisation des Unglaubens — eine Organisation, die in Strauß ihren richtigen Abschluß erhalten hat.

Als das Zwitterwesen der neuern Christlichkeit und Theologie diesen Abschluß plötzlich vor sich sah, konnte es erschrecken und in einer Menge von Protesten betheuern, daß es mit diesem Werk, welches allein vom Geist der Verneinung herrühre, keine Gemeinsamkeit habe — wie sehr ihm aber dieses Werk als die vollendete Vermählung des Glaubens und der Verneinung angehöre, muß selbst für diejenigen, denen dieser Zusammenhang unglaublich scheint, der Erfolg bezeugen, die Thatsache beweisen, daß die Theologie, nachdem sie in jenen Protesten nicht Eine neue Wendung erzeugt und nur die Solidität ihrer vorangehenden zwanzigjährigen Arbeit versichert hatte, sich in den ewigen Ruhestand begeben mußte und Nichts mehr zu thun hatte. Strauß hatte Alles geleistet, was sie zu guter Letzt noch leisten konnte.

Es steht fest, die Arbeit jener zwanzigjährigen Periode war die Arbeit des ungläubigen Glaubens und des gläubigen Unglaubens.

Die Bevorzugung des vierten Evangeliums war die Folge des Unglaubens, der die strenge und feste Gestalt des synoptischen

Jesus nicht mehr ertragen konnte und in der zerfließenden Welt jenes Evangeliums sich als Glaube behaupten zu können hoffte.

Schwache — vergebliche Hoffnung! Wie kann ein Wesen, das vor der plastischen Gestalt floh und von vornherein der Zweifel ist, selbst der verschwimmenden Gestalt sicher und gefaßt entgegentreten? Wie kann es, das ungläubige, unsichre Wesen, die Mißgestalt als das, was sie ist, als Mißgestalt auffassen und anerkennen? Es sucht ja in der zerfließenden Unform Halt und Rettung gegen seine innere Unruhe und Unsicherheit; also muß es in die unsichern Linien, in die haltlosen Gegensätze, in die übertriebenen Bewegungen seines Ideals gewaltsam eingreifen und es versuchen, in die Gegensätze Halt, in die Bewegungen Maaß zu bringen.

Also muß dies unglückliche Wesen die Mißgestalt noch mehr entstellen, d. h. sein eignes Ideal vollends zerstören, seinen Glauben an das vierte Evangelium Lügen strafen.

Und woher holen die Apologeten, die im Laufe jener Periode das Herzensevangelium vertheidigt und erklärt haben, die Norm, die in die Haltlosigkeit desselben Form, Halt und Maaß bringen soll?

Aus eben den synoptischen Evangelien, die ihr Unglaube schon aufgegeben hatte.

Im Beginn dieser Periode hatte Gieseler*) die bis dahin vereinzelten Regungen der Traditionshypothese zum erstenmale zur Einheit und zu einer Art von Consistenz gebracht und damit seinen Zeitgenossen verschafft, was sie für ihre Erklärung und Vertheidigung des vierten Evangeliums brauchten. Zwar ließ er noch die Möglichkeit stehen, daß mit der Annahme einer allmählig geordneten evangelischen Ueberlieferung die hergebrachte

*) 1818.

Ansicht vom Ursprung der synoptischen Evangelien sich vereinbaren lasse, ja, er glaubte sogar, seine Fassung der Traditionshypothese nicht besser empfehlen zu können, als wenn er von ihr behauptete, daß sie jener Ansicht vom Ursprung der synoptischen Evangelien erst ihre sicherste Stütze verschaffe — allein die Kraft des Glaubens fehlte der Zeit, die es auch aus Gieselers Räsonnement recht wohl herausfühlte, daß es ihm mit dieser Empfehlung seiner Hypothese nicht völlig Ernst sey, und sich aus der letztern aneignete, was ihrer Liebe zur Unbestimmtheit entsprach und ihr in ihrer Behandlung des vierten Evangeliums reelle Dienste leisten konnte — d. h. die Voraussetzung, daß in den synoptischen Evangelien die mündliche Ueberlieferung des evangelischen Stoffes ihre schriftliche Fixirung erhalten habe.

Galt es nun, die einzelnen Züge des vierten Evangelium, sein peinliches Detail und seine abweichenden Voraussetzungen gegen die synoptischen Evangelien zu vertheidigen, so war die Bestimmtheit des Vierten, je chimärischer, haltloser und roher sie zugleich war, ein Beweis seiner Augenzeugenschaft und verstand es sich von selbst, daß gegen seine Arbeit die synoptischen Evangelien als die Dokumente der mündlichen Ueberlieferung zurücktreten mußten.

Die Ueberlieferung aber, zumal sie von den Aposteln ihre Grundgestalt erhalten hatte, führte doch auch auf den wirklichen Thatbestand zurück — also war der Proceß der theologischen Erklärung und die Entscheidung nicht so leicht, als es bei der Einfachheit des Gegensatzes von Augenzeugenschaft und mündlicher Ueberlieferung anfänglich schien — mit andern Worten: der Glaube, der vorzugsweise dem vierten Evangelium gebührte, wurde auch von den synoptischen Evangelien in Anspruch genommen und drang in den Unglauben ein, mit dem die Theologie die letzteren betrachtete, wogegen der Unglaube, der die

Synoptiker getroffen hatte, sich gegen den Vierten umkehrte.

D. h. man suchte die entgegengesetzten Voraussetzungen harmonistisch auszugleichen, den Widerspruch zu verwischen und wenn man zu diesem Zweck der synoptischen Anschauung die Voraussetzungen des Vierten aufzwang, so war die theologische Geschäftigkeit in ihrer Angst zugleich so unpartheiisch, daß sie die grellsten Detailbestimmungen des Letzteren zu Gunsten der synoptischen Anschauung dämpfte oder in derselben vollständig verschwimmen ließ.

Das gemeinsame Werk dieses ungläubigen Glaubens und gläubigen Unglaubens besteht nun in jenen theologischen Gewaltthaten gegen die klarsten und festesten Bestimmungen des evangelischen Textes, die ich in der ersten Ausarbeitung meiner Kritik ausführlich als solche darstellen mußte und von denen ich nachgewiesen habe, daß sie eben so gräuelhaft, wie albern und zwecklos sind — gräuelhaft, in sofern sie evangelische Anschauungen und Bestimmungen, die der vermeintliche Glaube der Theologen als Gottes Wort verehrt und drohend dem Unglauben der Welt entgegenhält, Mißhandlungen unterwerfen, die sonst nur den brutalsten Kampf auf Leben und Tod zu charakterisiren pflegen — albern und sinnlos, in sofern sie gegen den klarsten Text und unüberwindliche Sprachgesetze verübt werden — zwecklos, da das Schriftwort, welches der Theologe erwürgen wollte, alle seine Anstrengungen überlebt und am Ende doch nur als sein Ankläger dasteht.

Nachdem dieser Kampf des vereinigten Glaubens und Unglaubens in der Freiheit, die die Kritik dem Schriftworte wiedergegeben hat, sein Ende erreicht hat, — sein Ende wenigstens innerhalb des Zusammenhanges der geschichtlichen Entwicklung, welcher die Theologie keine bedeutende Leistung mehr einfügen

wird, wenn sie auch ihren Besitzstand noch so lange mit der Reminiscenz ihrer qualvollen Arbeiten aufrecht erhält — konnte ich in der vorliegenden Durchführung meiner Kritik mich jeder Einmischung in denselben enthalten.

Die Evangelien gehören jetzt sich selbst, der Geschichte und jener freien und glücklichen Anschauung an, die sich mit der Bilderwelt des Fetischismus und der Kunstwelt des Polytheismus bereits bereichert hat und in dem lichten Raum ihrer Erinnerung über dem Bildergewühl des Orients und den Idealen Griechenlands nun auch das monotheistische Bild des Einen aufstellt, der als Mensch — im Glauben und in der neuen Kraft, die den Aufgang des Christenthums bezeichnen — den Traum der Herrschaft über das ganze Universum geträumt und — wiederum als der ideale Mensch des Glaubens — zum erstenmale den Gedanken eines vollständigen Bruches mit der Vergangenheit gefaßt hat.

Wenn das Ideal gerettet und gegen das moderne Judenthum nicht mehr vertheidigt zu werden braucht, so gehört auch der Kampf, den der jüdische Unglaube des theologischen Glaubens mit dem evangelischen Zeugniß geführt hat, der geschichtlichen Erinnerung an. Er reizt nicht mehr zum Gegenkampf, denn der Gegenstand, gegen den er geführt wurde, ist sicher gestellt; — er brauch nur noch dargestellt und in seinen hauptsächlichsten Wendungen geschildert zu werden, wie auch die Kritik der Evangelien zur reinen Darstellung ihrer Widersprüche und der ursprünglichen Gestalt geworden ist, auf welche diese Widersprüche zurückführen.

Ehe ich jedoch im Folgenden die Rohheit und Feigheit dieses Kampfes der letzten Theologen gegen die Evangelien darstelle, muß ich zuvor noch bemerken, daß sie nur die Vollendung des zweideutigen Benehmens ist, welches die Häupter der christ-

lichen Wissenschaft gegen die Schrift immer bewiesen haben und in der That nur beweisen konnten. Wenn die großartigsten Organisationen des Christenthums wie z. B. die mittelalterliche Theilung der geistlichen und weltlichen Gewalt oder selbst die protestantische Schöpfung der Staatskirche nach einer kurzen Blüthe nur deshalb immer wieder sehr bald, schneller als die Organisationen des Alterthums, zerfielen, weil die Unklarheit und Unbestimmtheit ihrer theologischen Grundlage den beleidigten Interessen den Kampf gegen sie bedeutend erleichterte und die gefährlichsten Waffen zu Gebote stellte, so war die theoretische Ausarbeitung und Begründung der Lehre noch schlimmer daran, da sie sich auf eine unzusammenhängende Sammlung von Schriften stützen mußte, deren Angaben alle auf absolute Geltung Anspruch machten und gleichwohl ihren Widerspruch bis zum Ernst der gegenseitigen Ausschließung trieben. Selbst die bedeutendsten Organisatoren, ein Augustinus, Calvin*), sahen sich daher schon dazu gezwungen, sich mit diesen Widersprüchen zu beschäftigen und sie in derselben Weise zu tödten, wie die Modernen gethan haben, wie ein Lücke, ein Neander und de Wette, die dazu bestimmt waren, den Schluß der Tragödie mit ihrer persönlichen Angst ins Platte herabzuziehen.

Die eigne Entwicklungskraft, die die christliche Gedankenwelt bis zur Reformationszeit enthielt, ließ jene Männer der organisirenden Periode noch nicht so tief fallen, daß sie erst nach dem qualvollen Kampf mit jenen Widersprüchen den biblischen Zeugnissen zu vertrauen wagten. Als aber die Kraft der Organisation erschöpft, das System vollendet war, als neue Dog-

*) Luther ausgenommen, den seine plastische und gediegene Natur noch am meisten von diesen theologischen Miseren, die am Ende den Sturz des ganzen Systemes herbeiführen mußten, fern hielt.

men nicht mehr möglich waren und der Zweifel und die Aufklärung die Gedankenwelt erschüttert und so unhaltbar gemacht hatten, daß der protestantische Grundsatz, wonach die heilige Schrift die richterliche Autorität, Norm und Richtschnur für alle Lehre ist, zur Alleinherrschaft gelangte und von der Schriftforschung erst abhängig gemacht wurde, was als wirkliche und absolute Wahrheit für den Glauben gelten solle — da wurde der theologische Kampf mit den Widersprüchen der Evangelien ernsthaft, gräulich, krampfhaft, fieberhaft.

Und doch nur Ein Schritt über diese Consequenz des protestantischen formalen Princips hinaus und der Kampf war zu Ende, aber dieser Eine Schritt versetzte in eine neue Welt, in der die Evangelien nicht mehr der persönlichen Nothdurft dienen, sondern der persönlichen Kraft unterworfen sind und doch zugleich zum erstenmale sich selbst angehören.

So beschränkt die protestantische Vorstellung war, daß eine Lebensform, die nach dem Verfall ihrer classischen Ausarbeitung schon mit dem tödtlichen Zweifel zu kämpfen hatte, durch die Wiederherstellung ihres geschichtlichen Anfangs wirklich verjüngt werden könne — so sehr diese Rückkehr zum Urchristenthum durch die lutherische und anglicanische Schöpfung der Staatskirche, überhaupt durch die protestantische Unterwerfung der Kirche unter die weltliche Dictatur als eine Illusion bloßgestellt wurde, so äußerte sich doch in derselben ein gehaltvoller Trieb, der Trieb der historischen Forschung.

So häßlich und peinlich die Angst war, mit der die Theologen die Evangelien durchwühlten, um die wirklich historische Gestalt ihres Erlösers aufzusuchen, so wirkte in ihr doch die Ahndung, daß der geschichtliche Ursprung ihres Glaubens von der Vorstellung, die sich derselbe über seine Herkunft machte, verschieden sey.

Mochte der theologische Kampf mit den Widersprüchen der Evangelien noch so gewaltthätig und zwecklos zugleich seyn, so war die Emsigkeit, mit der die Theologen diese Anstöße aufsuchten und sich um ihre Beseitigung bemühten, bei alle dem doch eine Aeußerung des modernen Strebens nach exacter Erkenntniß — die Forschung, die Kritik, die exacte Erkenntniß waren nur noch von der monotheistischen Angst und Qual niedergehalten, wie sie in der Alchymie und Astrologie, ehe dieselben von der Chemie und Astronomie abgelöst wurden, im Dienst eines fremden Interesses, der Habsucht oder Neugierde nach der eignen Zukunft, standen.

Kurz, die Verwirrung war die unmittelbare Vorläuferin der Ordnung und Freiheit, die die Forschung in die Welt, um deren Erklärung es sich handelte, gebracht hat, und diese ihre historische Bedeutung ist es, was die Erinnerung, die wir ihr in den folgenden Zeilen widmen, rechtfertigen wird.

Glücklich können noch der Theologe und der Vierte zugleich genannt werden, wenn das Auslegungsgeschäft so einfach ist, daß eine Tautologie hinreicht, um es zu Ende zu führen — jener kann nicht irre gehen, denn er brauch den Text nur mit einigen allgemeineren Worten wiederzugeben; der Evangelist kann sicher seyn, daß ihm sein Eigenthum unverkürzt erhalten bleibt und seine Arbeit nicht vergeblich war.

Vollkommen richtig ist es z. B., wenn de Wette über das Verhältniß, in welchem die Fragen der priesterlichen Botschafter und die Antworten des Täufers (Joh. 1, 19 — 27) zu einander stehen, bemerkt, daß „Johannes die Fragen und Antworten nicht immer unmittelbar sich entsprechen läßt.“

Sehr richtig, wenn derselbe Ausleger zu jener Situation, wo der Täufer Jesum auf sich zukommen sieht und das Kommen des Letztern in der wunderbaren Distanz sich hält und stehen bleibt, daß Jener auf ihn mit den Fingern zeigen und sein Zeugniß vortragen kann (C. 1, 29—34) — wenn de Wette zu diesem folgenlosen Kommen bemerkt, „die Aufmerksamkeit des Evangelisten sey allein auf das Zeugniß des Täufers gerichtet."

Seine Meisterschaft in der Auslegungskunst beweist Tholuck, wenn er das „Niemand" in der Klage des Täufers (C. 3, 32), daß Niemand das Zeugniß des dem Himmel Entsprungenen annehme, eine Hyperbel nennt.

Eine richtige Tautologie ist es, wenn Bengel die pomphafte Wendung, mit der Jesus die Jünger, die ihn nach seiner Wohnung fragten, auf das Mysterium derselben verweist („kommt und sehet" C. 1, 29), dahin erläutert, daß diese Wohnung allerdings für ihren messianischen Inhaber Zeugniß ablegte, daß sie seiner, ja, seiner allein würdig war.

Es ist wahr, was Hemsen bemerkt, daß das Wort „Weib" in der schroffen Antwort, mit der Jesus auf dem Hochzeitsfest zu Cana den mahnenden Fingerzeig seiner Mutter auf den eingetretenen Weinmangel zurückweist, „den ganz gewöhnlichen Sinn einer Anrede hat."

Die innere Incongruenz der sich selbst zerreißenden Klage der Johannesjünger (C. 3, 26): „der, von dem du gezeugt hast, tauft", gibt Tholuck mit einer wenigstens ziemlich richtigen Tautologie wieder, wenn nach ihm des Täufers Jünger sagen: „der, welcher sich von dir hat taufen lassen müssen und ein Zeugniß ertheilen lassen, nimmt sich heraus, selbst zu taufen."

Genug dieser Tautologieen, die gleichsam die lichten Räume im wilden und verwirrten Gestrüpp der theologischen Auslegung

oder die Ruhepunkte bilden, wo die Ausleger sich von ihrem anstrengenden Kampfe mit den Schwierigkeiten und Widersprüchen erholen.

Und doch können sie keine wirkliche Ruhe und Erholung finden — das Glück ihrer Tautologieen ist trügerisch — sie haben die Schwierigkeiten, die der evangelische Text enthält, wohl gefühlt — mit ihren Tautologieen hofften sie denselben zu entfliehen — aber vergeblich — die Schwierigkeiten folgen ihnen auf der Ferse nach.

Ist die vorliegende Schwierigkeit nicht eben die, daß in jener Verhandlung zwischen den Priestern und dem Täufer die Fragen und Antworten sich nicht entsprechen? Ist sie erklärt, wenn sie einfach nur wiederholt, wenn der Widerspruch des Textes in eine allgemeine Formel umgewandelt wird? Ist das Mißverhältniß zwischen Mittel und Zweck nicht vielmehr aus der Natur des Zweckes, den der Vierte verfolgt, aus seinem Pragmatismus, aus seiner Stellung zur vorhergehenden evangelischen Geschichtschreibung zu erklären?

Ist die Hyperbel des „Niemand" in jener Klage des Täufers nicht eben das Unangemessene, das erst seine Erklärung verlangt? Oder ist die haltlose Inconvenienz beseitigt, wenn sie auf eine grammatische Formel zurückgeführt wird? Wird die nichtssagende Hyperbel eine gehaltvolle Wendung, wenn sie einfach nur als Hyperbel bezeichnet wird — hört ihr Widerspruch mit den andern Voraussetzungen des Textes auf, wenn der Theologe vor ihm die Augen schließt?

Ist der Pomp, mit dem Jesus seine Wohnung als das würdige Tabernakel des Hochwürdigsten präsentirt, nicht eben die schwebende und haltlose Ueberschwenglichkeit, die vor Allem zu erklären ist?

Wenn die Anrede „Weib!" allerdings eine Anrede ist, hört

sie deshalb auf, der Mutter gegenüber hart und schroff zu seyn, und kommt es nicht erst darauf an, es zu erklären, wie der Herr zu diesem äußersten Grad der Entfremdung kommt, die im vorliegenden Bericht des Vierten allerdings nicht motivirt ist und erst in einem ganz andern Kreise, in der synoptischen Geschichtschreibung ihre Erklärung findet?

In dem Unglück der Theologen erhält sich also auch dasjenige des Vierten — indem die Theologen mit ihren Tautologieen seine Widersprüche und Dissonanzen zu beseitigen oder zu vertuschen hoffen, thun sie ihm Unrecht und stoßen sie seinen Text um. Sie verkennen seinen Pragmatismus, wenn sie demselben seine grellen und zugleich haltlosen Widersprüche nehmen wollen.

Der Vierte behauptet aber seine zerreißenden Dissonanzen — er spottet der Mittel, mit denen ihm die Ausleger zur Hilfe kommen wollen.

Die Incongruenz jener Klage der Johannesjünger: „der, von dem du gezeugt hast, tauft," ist durch Tholucks tautologische Umschreibung nicht gehoben, nur verwirrter geworden, nur verschoben; — wenn der Täufer C. 1, 34 sagt: „ich zeugte", heißt das: Jesus — wenn der Herr sagt (C. 5, 33) Johannes „zeugte der Wahrheit" heißt das: die Wahrheit hat sich von Johannes ein günstiges Zeugniß ausstellen lassen müssen? „Zu dessen Gunsten du gezeugt hast," mit diesen Worten gibt de Wette die Klage der Johanneszünger etwas weniger grell als Tholuck wieder — war aber nicht vielmehr das Zeugniß des Täufers der Art, daß er den durch dasselbe Bezeugten unendlich über sich hinausstellte? Bleibt also nicht — muß nicht die Dissonanz bleiben, daß die Johannesjünger über die Anmaaßung dessen sich beklagen, den ihr Meister ihnen selbst als den Allergrößten bezeichnet hatte?

De Wette's Tautologie über die Folgenlosigkeit jenes Kommens Jesu, welches dem Täufer Anlaß zu seinem Zeugniß gibt, „die Aufmerksamkeit des Evangelisten sey allein" auf das letztere gerichtet, ist noch nicht rein und uninteressirt genug; sie gibt nicht bloß den vorliegenden Thatbestand wieder, sondern verfolgt zugleich ihre eigenen, theologischen Zwecke — sie möchte es sich, sie möchte es den Leuten einreden, der Vierte habe es recht wohl gewußt, was nachher zwischen Jesus und dem Täufer vorgefallen — seine Aufmerksamkeit ist aber vielmehr so ausschließlich auf das Zeugniß des Täufers gerichtet, daß er die wunderbare Scenerie, die nur der Herbeiführung dieses Zeugnisses diente, sogleich vergißt, wenn das Letztere erfolgt ist — die Scenerie ist verflogen, wenn der Täufer gesprochen hat. Sie hat ihren Zweck erfüllt.

Wird die Tautologie wirklich rein und ohne theologische Nebenabsichten durchgeführt, dann ist sie nicht mehr Tautologie — dann ist sie wirkliche Erklärung und Verständniß. Man erkenne den Pragmatismus des Vierten als das an, was er ist und er ist erklärt — man lasse dem Vierten Gerechtigkeit angedeihen, man gebe ihm, was ihm gebührt — lasse ihm, was das Seinige ist und er ist durchschaut.

Auch noch Tautologie, aber eine höchst unreine, eine schielende ist es, wenn Lücke zu dem Zeugniß des Täufers vom Lamm Gottes bemerkt, daß die Jünger nur dessen „messianische Beziehung auffaßten."

Also ein Ausspruch, dessen „messianische Beziehung" seinen einzigen Inhalt bildet, enthielt noch mehr? enthielt noch andere Beziehungen? andere Bedeutungen?

Das gerade will die Theologie nicht sagen, wagt er nicht geradezu zu behaupten — aber die ganze Scene, daß der Täufer seinen Jüngern in dem Herrn das Lamm Gottes zeigt und die-

selben dazu bewogen werden, Jesu zu folgen, hat an der synoptischen Voraussetzung, daß der Herr erst am Schluß seiner galiläischen Wirksamkeit von der Nothwendigkeit seiner Leiden und seines Todes sprach und daß die Jünger sich in diesen Gedanken nicht finden konnten, einen gefährlichen Nachbar, der auf dem Gegentheil so fest besteht, daß er die entgegengesetzte Voraussetzung des Vierten nicht neben sich duldet.

Nur die Friedfertigkeit des Theologen kann den Gedanken nicht fassen, daß beide Voraussetzungen sich schlechthin ausschließen — nur der Theologe kann seiner Beredsamkeit zutrauen, daß sie im Stande sey, die beiden Todfeinde mit einander zu versöhnen; — und welche Wendung seiner Rhetorik flößt ihm ein so ungeheures Zutrauen ein?

Wiederum die Tautologie! Er wiederholt den Widerspruch in einer schlaffen Phrase und glaubt ihn damit beseitigt, beschwichtigt zu haben. Daß die Jünger des Täufers, die spätern Jünger des Herrn, in jenem „Ausspruch zunächst nur die messianische Beziehung auffaßten" — mit diesem Satz findet Lücke den Vierten ab; mit dem Zusatz: „das innere Verständniß blieb ihnen verborgen," beruhigt er die Synoptiker; — um des Vierten willen müssen die Jünger aus dem Spruche die „messianische Beziehung" heraushören — um der Synoptiker willen den Spruch selbst nicht wirklich verstehen, obwohl die „messianische Beziehung" sein einziger Inhalt ist und die Jünger von der messianischen Beziehung des Bildes „Lamm Gottes" Nichts ahnden konnten, wenn sie nicht wußten, auf welchen Theil des messianischen Geschäfts es sich beziehe.

Der Theologe will Beiden, den Synoptikern und dem Vierten gerecht werden und er wird gegen beide Partheien ungerecht — er beeinträchtigt beide.

Was jenes Zeugniß des Täufers selbst betrifft, so muß es

der Apologet um des Lukas willen, in dessen Evangelium der Täufer zweifelt, als Jesus sich durch seine Wunder längst bewährt hatte, natürlich abschwächen, muß z. B. Lücke behaupten, der Täufer habe „den vollen Zusammenhang der christlichen Idee nicht begriffen", d. h. er darf es nicht anerkennen, daß das Bild, welches der Täufer des Vierten als den höchsten und zusammenfassenden Ausdruck für die Bestimmung des Messias aufstellt, die zur reflectirten Einheit zusammengefaßte Totalität der christlichen Idee ist.

Eben so kann der Theologe die wirkliche geschichtliche Grundlage der Bestimmtheit, mit der dieses Bild, diese religiöse Kategorie auftritt, nicht anerkennen, denn er müßte dann zugestehen, daß diese Grundlage dem Vierten im schon bestehenden Glauben der Gemeinde an den Erlösungstod des Herrn gegeben war. Er darf nicht zugeben, daß der Täufer des Vierten von der Voraussetzung ausgeht, daß das Bild des Lammes Gottes den Zuhörern — (den Lesern) — als Dogma feststeht und Lücke muß wie Bengel sich mit der Ausflucht helfen, der Täufer habe im „prophetischen" Geiste oder in Folge einer göttlichen Inspiration das Bild des Lammes erfaßt.

Wie Bengel bei seiner Annahme einer plötzlichen göttlichen Inspiration sich nicht beruhigt fühlte und in dem Einfluß der Festatmosphäre, in der Nähe des Passafestes einen natürlichen Anlaß für das Bild zu finden hoffte*), so wagt es auch Lücke nicht, dem prophetischen Geiste die Erzeugung des Bildes allein zuzuschreiben und sieht er sich auch nach einem gegebenen Anknüpfungspunkte um. Nur ist er nicht mehr der Naivität

*) Aehnlich wie Lampe, der den Täufer durch den Umstand, daß gerade eine Heerde von Passalämmern für das bevorstehende Fest über den Jordan getrieben wurde, auf jenes Bild verfallen läßt.

fähig, mit der die ältern Ausleger sich des gefährlichen Beistandes des Paschafestes bedienten — er kennt die Gefahr — er fürchtet den Unglauben, der das Bild des Lammes Gottes auf das Paschalamm zurückführt und seine Entstehung nur in jener Zeit für möglich hält, in der der Erlöser als das wahre Paschalamm verehrt wurde, und hofft nun in dem Bilde des Dulders, welches der zweite Theil des Jesaias (C. 53) entwirft, Rettung vor dem Unglauben und einen Anlaß für das Bild des Täufers zu finden.

Unglückliche Täuschung! Damit „das Lamm Gottes" das Lamm jenes prophetischen Abschnittes werde, das nur als Bild der Sanftmuth und Geduld auftritt, muß er nun behaupten, daß im evangelischen Spruch „der Zusatz: das der Welt Sünde trägt, sich nicht sowohl auf den bildlichen Begriff des Lammes als auf das darin abgebildete messianische Subjekt bezieht" — vergeblich! Vielmehr durch das Bild des Lammes hindurch soll das Subjekt des Messias mit dem Tragen der Sünde zusammengeschlossen werden, d. h. das Tragen der Sünde gehört zum Wesen des Lammes — das Lamm ist das Paschalamm und es konnte erst damals das Symbol des Messias werden, als dieser im Glauben der Welt durch seinen Tod die Erlösung von der Sünde gewirkt hatte.

Den Widerspruch, daß die ersten Jünger im synoptischen Bericht in Galiläa, nach dem Vierten in Judäa berufen werden, hoffen die Theologen, z. B. Lücke mit der Behauptung zu beseitigen, daß im Evangelium des Letzteren das Wort Jesu an Philippus (C. 1, 43): „folge mir" nur von der äußern Begleitung verstanden werden könne.

Also wieder ein doppeltes Unrecht! Um beide Berichte zu vereinigen, müssen die gründlichen Forscher beide entnerven — dem synoptischen Bericht nehmen sie die Voraussetzung, daß Jesus die Jünger, die er in Galiläa zum erstenmale trifft, sogleich durch die Zauberkraft seines Wortes gewann — dem Vierten, der nur dem synoptischen Bericht dieses Zauberwort: „folge mir" verdankt, bürden sie die Voraussetzung auf, daß dieselbe Aufforderung, die in Galiläa von Jesus ausgehend so kräftig ist, daß sie die Jünger in den geistigen Bereich seiner Persönlichkeit hineinzieht, in Judäa nur ihre äußere Fesselung an seine Person bezweckt.

Der Vierte berichtet, daß Jesus auch — wenn auch durch seine Jünger getauft habe.

Während ein richtiges Gefühl den Evangelisten davon abhielt, diese grelle Vorstellung ins Detail auszuführen und länger als einen Augenblick zu behaupten, muß sie der Theologe schon ernster nehmen und die mißliche Frage aufwerfen, „warum wir in den Evangelien nicht mehr von der Taufe Christi hören." Gewiß wird er auch einen Grund anzugeben wissen, aber da er auf der Voraussetzung, daß Jesus getauft habe, besteht, die Schwierigkeit aber, von der diese Voraussetzung bedrängt wird, unüberwindlich ist, so wird der Grund, den er aufstellt, unfehlbar zugleich die innere Unmöglichkeit des johanneischen Gebildes verrathen.

„Der bestimmte Glaube an Jesum den Christ, wie ihn die Taufe in sich schloß, antwortet Lücke, trat zu den Lebzeiten Jesu viel seltner hervor."

Allerdings! Der ursprüngliche Gestalter der evangelischen Geschichte aber begnügt sich nicht mit diesem „viel seltner" und verlangt ein Niemals — ein entschiedenes Niemals, welches die Voraussetzung des Vierten schlechthin ausschließt. Er wußte

es, daß sein Herr die Unendlichkeit seines Selbstbewußtseyns der Welt erst aufzuschließen hatte und ehe er dieses geistige, ideale Werk vollbracht hatte, nicht daran denken konnte, seine Wirksamkeit in ein positives Statut wie die Taufe einzugränzen — er wußte es, daß ein positives Statut dann nur als Gnadenmittel dienen konnte, wenn die neue Welt wirklich gegründet ist und es nur noch der Aufforderung zum Eintritt in dieselbe bedarf — er wußte es, daß der Herr erst in dem Augenblick, wo er sein Werk vollendet hatte und die Jünger als Verwalter desselben bevollmächtigte, das gnadenvolle Statut einsetzen konnte — er wußte es endlich, daß der Glaube, so lange Jesus den Kampf des Himmelreichs mit dem Gesetz noch kämpfte, nur ein werdender, in augenblicklicher Begeisterung hervorbrechender, nicht aber der positiv und bestimmt gestaltete seyn konnte, wie ihn die Taufe voraussetzt.

Woher die Haltlosigkeit der beiden Abschnitte rührt, in denen Nikodemus und die Samariterin dem Herrn gegenüberstehen, konnten die Theologen natürlich nicht sehen; — daß die Geneigtheit des Nikodemus und seine unendliche Stumpfheit nur daher rührt, weil der Vierte das synoptische Erzählungsstück vom reichen Mann nicht besser reproduciren konnte und weil die synoptische Plastik seiner Liebe zu haltlosen Gegensätzen erliegen mußte — daß die Samariterin, die Copie der synoptischen Canaaniterin, nur deshalb sich mit jedem Worte der Theilnahme des Herrn als unwürdig beweist, weil der Vierte sie nach demselben Schema gebildet hat, nach dem Nikodemns geschaffen ist, dürfen die Theologen auch jetzt nicht zugestehen, nachdem ich es nachgewiesen habe.

Dennoch müssen sie es erklären, wie es kommt, daß der Herr Leute mit den Geheimnissen des Himmelreichs überfällt,

die nicht den einfachsten bildlichen Ausdruck sich zurechtzulegen wissen.

Aber wie? Wie sollen sie sich helfen, wenn sie die Erklärung dort, wo sie allein zu finden ist, nicht suchen — wenn sie an das Original — an das wirkliche Verlangen des reichen Mannes nach der Seligkeit des Himmelreichs, an die heroische Eroberungskraft der Canaaniterin nicht denken dürfen?

Falsche, also auch ohnmächtige Gewaltmittel müssen helfen.

Nikodemus ist der auserwählte Schützling der Apologeten, die Samariterin ihr Liebling: — Beiden zu Liebe thut der Theologe Alles, wagt er Alles.

Schon wenn der „Meister Israels" den ersten sinnlosen Einwurf erhebt, wie ein Mensch, der noch dazu Greis ist, in den Schooß seiner Mutter zurückkehren und wiedergeboren werden könne, will Lücke „billig zwischen Verstand und Unverstand des Nikodemus theilen" d. h. den Evangelisten, der den Pharisäer rein als unverständig hinstellt, an Billigkeit übertreffen. Nachher versucht es Lücke mit derjenigen Form der Theilung, daß er den Nikodemus zwar die „Worte" aber nicht „den innern Sinn" verstehen läßt, ohne es begreiflich zu machen, wie Jemand Worte verstehen kann, deren Sinn er nicht faßt.

Unter Tholucks Zucht wird der alte Pharisäer noch gelehriger — nur an der Kraft seines Willens hat der Apologet noch Manches auszusetzen. In demselben Augenblick, da der Herr erstaunt über die Verstandesschwäche des Pharisäers ausruft: du als Meister Israels versteh st das nicht? zischelt uns Tholuck heimlich zu, die Sache verhalte sich ganz anders: — „Nikodemus fasse immer deutlicher, was der Herr meine; aber zu der verlangten Umwandlung fühle er in sich nicht Kraft." Auch den Nikodemus kennt er besser als dieser sich selbst — während derselbe theoretisch zweifelt oder vielmehr gar nicht weiß,

was er von der Aeußerung Jesu denken soll, klärt uns Tholuck darüber auf, der Pharisäer habe nur keine Neigung dazu verspürt, sich in der Art, wie es der Herr verlangte, umwandeln zu lassen.

Nachher wenn Jesus den Mann, der die ersten Gesetze des Himmelreichs nicht verstanden, mit den höchsten himmlischen Geheimnissen überfällt und wenn die Apologeten trotz ihres anfänglichen Läugnens dahin gebracht sind, daß sie die Unfähigkeit des Pharisäers eingestehen müssen, erklärt de Wette die neue Wendung aus der Absicht des Herrn, wonach er „durch höhere Enthüllungen Eindruck machen" wollte — und doch sagt de Wette selbst, der Herr habe „den Versuch, Nikodemus zum Verständniß zu bewegen, schon vorher aufgegeben."

Lücke will für diese neue Wendung sogar eine Art von Gesetz aufstellen: es sei auch sonst das Verfahren Jesu, „daß er, obwohl er weiß, man werde ihn nicht verstehen, doch auch das Schwerere ausspricht, um die Geister zu spornen" — allein dann hätte er wirklich einen Geist vor sich haben müssen, was nach der Voraussetzung des Vierten nicht der Fall ist — dann hätte er gewiß seyn müssen, daß etwas Bestimmtes in der Seele der Hörer haften würde — dann hätte er, um die Seele wirklich zu ergreifen, sich nicht in eine unklare Typologie verwirren dürfen, hätte er die Sache in ihrer schlagenden Einfachheit hinstellen müssen. — —

Doch ich breche ab. Es ist genug. Der Zweck, dem diese Erinnerung an die theologischen Erklärungsversuche allein dienen könnte, ist erreicht.

Ich muß abbrechen, denn die angeführten Beispiele haben die völlige Werthlosigkeit des vermeintlichen Schatzes, den die Theologen mit ihren Auslegungen aufgehäuft haben, hinreichend bewiesen — sie beweisen, daß die ganze Welt, der

sie angehören, nicht mehr bekämpft, sondern nur vergessen werden kann.

Wenn eine ausführlichere Erinnerung an die Arbeit, die auf die Gründung und Errichtung dieser chimärischen Welt verwandt ist, noch eine Entschuldigung finden und ein Interesse haben kann, so ist es nur noch die an den Vollender dieser Arbeit — an Strauß.

II.

Straußens Traditionshypothese.

Der Satz, daß die Sprache der Mann und das Wort die Sache ist, behält auch dann noch seine Gültigkeit, wenn die Sprache eines Standpunkts so haltlos ist und in so fremdartige und willkürliche Richtungen von dem Gegenstand der Untersuchung abschweift, daß von einer sachlichen Debatte nicht mehr die Rede seyn und die Auseinandersetzung mit diesem Standpunkte nur noch in einer Darstellung des Zufalls, der seine Sprache regiert, bestehen kann.

Die wirklich sachliche Debatte ist dann die Schilderung der Sprache — in der Unbestimmtheit und Zerfahrenheit der Sprache äußert sich das Wesen — in der Gedankenlosigkeit, mit der diese Sprache die widersprechendsten Dinge zusammenwirft, die Seelenlosigkeit des Stnndpunkts.

„Die Apostel zerstreut, sagt Strauß*), sterben in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach und nach ab; die

---

*) I, 82. 83.

die evangelische Verkündigung breitet sich im römischen Reich allmählig aus und firirt sich mehr und mehr nach einem bestimmten Typus; bald aber wurde diese Tradition in verschiedenen Schriften, zu deren einer oder der andern vielleicht auch ein Apostel die Grundlinien lieferte, aufgefaßt; — Schriften, welche Anfangs noch keine feste Gestalt und daher manche Umgestaltungen zu erleiden hatten, wie das Beispiel des Hebräerevangeliums und die Anführungen Justins zeigen."

Das ist Straußens allgemeine Ansicht über den Ursprung der evangelischen Geschichtschreibung — jedes Wort eine unsichre Voraussetzung — das Ganze ein Gewirre von Chimären.

„Die evangelische Verkündigung" — was ist sie?

Sie „breitet sich allmählig aus" — als Fluidum oder durch bestimmte Organe?

Sie „breitet sich aus" — woher kommt sie?

Allerdings wissen wir, was sie nach der Meinung Straußens ist — die Fortsetzung der apostolischen Predigt und Verkündigung — das mündliche Evangelium; wir kennen seine Voraussetzung, verstehen sie, müssen aber auch, um sie zu reproduciren, auf jeden bestimmten Gedanken Verzicht leisten.

Sie „firirt sich mehr und mehr nach einem bestimmten Typus" — wenn sie aber ursprünglich von den Aposteln ausgegangen ist, sollten dieselben nicht bereits für einen solchen Typus gesorgt haben? Kann, wenn ein solcher fehlt, noch von einer „evangelischen" Verkündigung — vom Leben einer geschichtlichen Person die Rede seyn?

Nur Einer Wendung bedarf es und diese Verkündigung, die durch Nichts bewiesen ist und bei der sich Nichts denken läßt, steht fest und sicher als „diese Tradition" da — ein einfaches „bald", dessen Verhältniß zu dem vorhergehenden „allmählig" und „mehr und mehr" ein Geheimniß bleibt, faßt

diese Tradition in Schriften, sogleich in „verschiedene" Schriften auf — diese schriftliche Auffassung der Tradition wird durch „Grundlinien", die vielleicht auch ein Apostel lieferte, unterstützt d. h. zu einem überflüssigen Ding herabgesetzt, da der Uebergang der Tradition in die Schrift nicht erst nöthig war, wenn zu gleicher Zeit schon Grundlinien existirten, die vielleicht auch ein Apostel — ja, wenn vielleicht auch ein Apostel schon die Grundlinien zu „einem oder dem andern" evangelischen Geschichtsbuch geliefert hatte, so ist nicht nur die kühne Wendung, die die Tradition in „verschiedene" Schriften übersetzt, sondern auch die anfängliche Behauptung von der allmählig fortschreitenden Fixirung der evangelischen Verkündigung als ein unnützes Gerede bloßgestellt.

Den würdigen Schluß dieser Auseinandersetzung bilden die Schriften, die „anfangs keine feste Gestalt hatten" — eine Chimäre, bei der sich Nichts denken läßt — eine Bestimmung, die nicht einmal den Dienst leistet, um dessentwillen sie auftritt, da auch Schriften, die eine sehr feste Gestalt haben, „manche Umgestaltungen erleiden" können!

Es ist vielmehr Gesetz und in der Natur der Sache begründet, daß Schriften, in denen zuerst der Versuch gemacht wird, allgemeine Anschauungen zu fixiren und zu gestalten, eine feste Gestalt haben, daß ihre Verfasser die Nothwendigkeit der Ordnung, des Zusammenhangs und der Motivirung am meisten fühlen und daß die Spätern vielmehr, die den geschriebenen Buchstaben vor sich haben, ihre Voraussetzungen, ihre Bekanntschaft mit dem Zusammenhange und den Motiven ihren Lesern leihen, ohne diese Voraussetzungen auch wirklich in ihren Schriften auszuarbeiten oder auch nur auszudrücken, und somit so gestaltlose Schriften abfassen können, wie sie Lukas, Matthäus und der Vierte abgefaßt haben.

Freilich glaubt Strauß in dem Hebräerevangelium und in den apostolischen Denkwürdigkeiten, denen Justinus seine Citate entnahm, den Beweis dafür zu besitzen, daß die ersten evangelischen Aufzeichnungen Schriften waren, die keine feste Gestalt hatten. Allein das **wirkliche** Hebräerevangelium, d. h. dasjenige, welches wir aus den Anführungen des Origines und Hieronymus kennen lernen, hatte eine **sehr feste** Gestalt — eine Gestalt, die es sehr bestimmt und sehr sicher als ein späteres Machwerk charakterisirt, für welches die gegenwärtigen Evangelien des Matthäus und Lukas, so wie das vierte Evangelium benutzt sind — und was jene apostolischen Denkwürdigkeiten des Justinus betrifft, so habe ich gleichfalls nachgewiesen, daß sie da, wo sie sich mit unsern Evangelien des Matthäus und Lukas berühren, den evangelischen Stoff in seiner ursprünglichen **festen Plastik** enthielten.

Strauß nimmt auch Mythen, in der „Tradition" von dem wirklichen Leben Jesu sagenhafte Zuthaten, mythische Bestandtheile an — hier also wenigstens mußte er sich auf die Frage nach dem Antheil des Selbst-Bewußtseyns an der Gestaltung der religiösen Anschauungen einlassen — allein auch hier wieder hilft er sich mit allgemeinen Phrasen, die er denjenigen Partheien der „Prolegomena O. Müllers zu einer wissenschaftlichen Mythologie" entnimmt, in welchen dieselben noch den Uebertreibungen verfallen, denen die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Begründung ausgesetzt sind.

Eine Phrase, die nur ängstliche Gemüther einschüchtern und Theologen befriedigen kann, ist die Wendung, wonach ein „künstliches System des Betrugs, es sey nun ein eigennütziger oder

menschenfreundlicher gewesen, wenn nicht der ganze Eindruck trügt, den die frühesten Producte des griechischen (und christlichen) Geistes auf uns machen, der edeln Einfachheit jener Zeiten sehr wenig angemessen" sey.*)

Durch eine Parenthese also („und christlichen") bewerkstelligt er die Gleichheit der Zeiten und Verhältnisse, von denen Müller spricht und von denen er zu handeln hat — diese Parenthese gibt ihm das Recht dazu, die an sich schon gehaltlose Phrase der „edeln Einfalt" auch auf eine Zeit anzuwenden, von der man vielmehr, sobald man nur damit die Charakteristik nicht erschöpft haben will, mit Fug und Recht behaupten kann, daß sie eine Zeit der intellectuellen Verrücktheit, der Schwärmerei, der Depravation und der geflissentlichen Täuschung war.

„Wir kommen also dahin, fährt Strauß mit Müller fort, daß auch Ein Erfinder des Mythus im eigentlichen Sinne des Worts undenkbar sey" — also? Weil die „edle Einfalt" des ersten — ich setze hinzu: und des zweiten — Jahrhunderts der römischen Kaiserzeit der Annahme eines künstlichen Betrugs widerspricht? Deshalb weil der Frage von vornherein eine falsche extreme Fassung gegeben ist, deshalb ist es „offenbar, daß der ganze Begriff der Erfindung als unpassend zu entfernen ist"? Deshalb ist es „der Begriff einer gewissen (!) Nothwendigkeit und Unbewußtheit" (im Bilden der alten Mythen), „auf den wir dringen müssen"?**) Deshalb „trifft auch der Streit, ob der Mythus von Einem oder Vielen, von dem Dichter oder dem Volke ausgehe, nicht die Hauptsache"?

Deshalb vielmehr hört aller Streit auf — hat aber auch die Untersuchung schon im Anfange ihr Ende erreicht, weil nicht

*) I, 101.

**) I, 102.

darauf reflectirt wird, daß dasjenige, was der Einzelne gestaltete und als solcher allein gestalten konnte, (denn die Menge als solche kann es nicht und hat es noch nie gethan) den Vielen als dies Gestaltete unmöglich vorher bekannt seyn konnte — mit andern Worten, daß das Gestaltete vor der Gestaltung als solches noch nicht existirte.

„Der Eine, der Erzählende, fährt Strauß mit Müller fort, ist nur der Mund, durch den Alle reden" — d. h. er ist kein wirklicher, kein eigentlicher Mund mehr.

Wenn Strauß (wiederum mit Müller) selber sagt, jener chimärische Mund gebe dem, „was Alle aussprechen möchten, zuerst Gestalt und Ausdruck," so spricht er es nur selber aus, daß vorher diese Gestalt noch nicht existirte, daß also der Eine etwas Neues gibt und daß seine Anstrengung während des Gestaltens ihm selber lehren mußte, wie weit seine Schöpfung etwas Neues sey. „Was Alle aussprechen möchten", (aber Alle nicht können) ist von den vorhergehenden früheren Versuchen wesentlich verschieden und selbst in seinen präexistirenden Bedingungen und Voraussetzungen für Alle noch verborgen. Was noch nicht Gestalt und seinen eignen Ausdruck hat, existirt auch noch nicht für die Welt. Der Glückliche, der es in seinem eignen Selbstgefühl besitzt und in seinen Voraussetzungen wiedererkennt, muß es erst schaffen.

„Dem Mythus, läßt Strauß von Müller sich ferner sagen*), liegt kein individuelles Bewußtseyn, sondern ein höheres, allgemeines Volksbewußtseyn zu Grunde."

Gewiß! Gewiß! Zu seiner Zeit recht gut gesagt — damals, als die Aufklärungshypothese, wonach die Religionsvorstellungen nur Priestererfindung seyen, noch einen bedeutenden

*) I, 104.

Platz einnahm. Aber Strauß hätte es besser ausführen, besser nachweisen müssen, als er es mit seiner einförmigen Voraussetzung einer jüdischen messianischen Dogmatik — d. h. mit seiner beständigen Verweisung auf Bertholdts jüdische Christologie gethan hat.

Nachdem er Müller bisher hat sprechen lassen, tritt er selber auf: „Allerdings," bemerkt er in eigner Person etwas zaghafter, „allerdings indessen ist die Gränzlinie zwischen Absichtslosem und Absichtlichem hier nicht leicht zu ziehen" — aber doch nicht unmöglich?

Doch jene nicht leicht zu ziehende Gränzlinie — Strauß will sich nicht auf den Versuch einlassen, sie zu ziehen, er will sie nicht einmal ernstlich anerkennen: „es ist unserer verständigen und kritischen Zeitbildung fast unmöglich, sich in eine Zeit und Bildung zurück zu versetzen, in welcher die Phantasie so kräftig wirkte, daß ihre Gebilde in dem Geiste dessen selbst, der sie schuf, sich zu Wirklichkeiten verfesten konnten." Was aber der „kritischen Zeitbildung fast unmöglich" ist, brauch es nicht für den Kritiker zu seyn, der in den Werken, die ihm vorliegen, das Resultat einer geistigen Arbeit besitzt, die den Grad der Freiheit des Selbstbewußtseyns, von dem sie herrührt und ausgeführt ist, an ihr selber darstellt.

Strauß glaubt zu untersuchen und zu bestimmen, wenn er von einem Gedanken, dessen Detaillirung „fast unmöglich scheint," sogleich zu irgend einer Abschwächung einlenkt oder abschweift: „keineswegs soll jedoch, sagt er z. B.*), jene Unbewußtheit und Absichtslosigkeit auf alle und jede Erzählungen ausgedehnt werden — Aber" — eine neue Einlenkung — „eine Dichtung, wenn sie auch nicht absichtslos ist, kann darum immer noch arg-

*) I, 110.

los seyn" — aber — frage ich — auch die Composition des vierten Evangelium — auch die Parallele zwischen Petrus und Paulus, die das Interesse der Apostelgeschichte bildet — auch die historische Antithese, die der Verfasser des Galaterbriefs mit seinen historischen Notizen vom Verhältniß des Heidenapostels zu den Uraposteln der Apostelgeschichte entgegengestellt hat?

Ich komme noch Einmal auf diejenige Seite der Tradition zurück, wonach sie nichts Neues hervorbringt, sondern nur den geschichtlichen Stoff mit ihrem unerschöpflichen Athem wiederholt.

Die Tradition und „die evangelische Verkündigung," die sich „im römischen Reich allmählig ausbreitete," sind also Eins und dasselbe, und durch diese ununterbrochene, langathmige, immer und immer dasselbe Pensum wiederholende Geschichtserzählung ist die römische Welt eine Eroberung des Christenthums geworden.

Aber nicht einmal der Verfasser der Apostelgeschichte, dem doch schon eine reich ausgebildete Evangelienliteratur vor Augen lag, hat es gewagt, sich zu dieser Höhe der Geschichtsanschauung zu erheben — obwohl er seine Apostel sehr oft als Verkünder des Herrn auftreten läßt, hat er sich doch noch nicht zur trivialen Vorstellung herabgelassen, daß sie ihren Zuhörern die vollständige „evangelische Geschichte" vorgetragen hätten — vielmehr ist es immer nur die Umwendung, die sich in der Auferweckung dessen, den die Juden getödtet haben, durchführte, also der von Gott geführte Beweis, daß das Opfer des jüdischen Hasses der Messias, und der apologetische Beweis, daß er demnach der von den Propheten Verheißene sey und als solcher leiden mußte, was den einzigen Inhalt der apostolischen Predigt bildet.

Selbst wenn man die neutestamentlichen Briefe nach der frühern kirchlichen Ansicht von den Urhebern, denen sie sich selber zuschreiben, herrühren läßt, können sie mit ihren wenigen vereinzelten und zufällig herbeigeführten Anspielungen oder Bezugnahmen auf einzelne Data der evangelischen Geschichte nicht als Zeugen für die Tradition gelten.

Nach meinem Beweis aber von dem späten Ursprung selbst der sogenannten paulinischen Briefe — welche neue und entscheidende Kraft wird da in den bisherigen Kampf gegen die Traditionshypothese geworfen — welche Bestätigung wenigstens erhält da Alles, was bisher gegen sie ausgeführt ist.

Nicht nur in den Briefen des Petrus und Jakobus setzen die spärlichen Bezugnahmen auf die evangelische Geschichte statt der Tradition vielmehr die schriftlichen Evangelien voraus, sondern auch die Verfasser der paulinischen Briefe — was sie von der Geschichte des Herrn anführen, das haben sie nur aus ihren Evangelien.

Zwar sagt der Verfasser des ersten Korintherbriefs (C. 11, 23), wenn er die Worte des Herrn bei der Einsetzung des Abendmahls wiedergeben will, „er habe es vom Herrn empfangen" — die Wahrheit ist aber vielmehr, daß er Alles, was er gibt, aus der Schrift des Urlukas hat; — jene Formel ist Nichts als ein gesuchter Ausdruck, der die Selbstständigkeit des Apostels verbürgen soll.

Der Selbstruhm des Heidenapostels im Galaterbrief (C. 1, 12) ist nur eine Nachbildung jener Stelle des ersten Korintherbriefs — so wie die Wendung, die ihm unmittelbar vorhergeht („ich thue euch aber kund, Brüder, daß das von mir verkündigte Evangelium nicht nach Menschenart ist") — nur eine verunglückte Nachahmung der richtig durchgeführten Wendung des letztern Briefes (C. 15, 1) ist.

Ich brauche hier nicht meinen Beweis zu wiederholen, daß die Wendung des Galaterbriefs C. 5, 14: „denn das ganze Gesetz wird in Einem Wort erfüllt, in dem: liebe deinen Nächsten als dich selbst," nur freie Verarbeitung der Pointe des evangelischen Erzählungsstücks vom höchsten Gebote — daß das Gebot des Herrn im ersten Korintherbrief C. 7, 10 nur das evangelische Verbot der Ehescheidung ist — daß mehrere Wendungen desselben Briefs Reminiscenzen aus der Bergpredigt oder freie Verarbeitungen einzelner Wendungen derselben sind. Daß endlich, was die apostolischen Väter, d. h. die späten Verfasser der Schriften des Barnabas, Hermas, Clemens, Ignatius, Polycarp von den Worten Jesu anführen, ihnen weder aus der Ueberlieferung, noch evangelischen Verkündigung, sondern aus ihren schriftlichen Evangelien zugekommen ist, werde ich im folgenden Bande nachweisen.

Selbst da, wo die Tradition allein als Mittel der Erhaltung dienen konnte, auf dem Gebiet der Lehre, schrieb man immer auf, was man besaß und errungen hatte — suchte man den Besitz durch die schriftliche Ausarbeitung nicht nur zu sichern, sondern auch zu erweitern. So ist der erste Korintherbrief z. B. Nichts als ein Versuch, die ganze Lehre systematisch zu gestalten.

Die Behauptung der Kirchenväter, daß die regula fidei nicht dem Pergament, sondern nur dem Geist und Herzen der Gläubigen anvertraut werde, ist nur eine ihrer declamatorischen Uebertreibungen und Spielereien — sie haben diese regula mit dem Wachsthum und der Entwicklung, die sie allmählig erhielt, nach einander selbst in ihren Schriften verzeichnet.

Aber die Gedächtnißkraft des Alterthums, rufen die Theologen, der Vorzug, den das Alterthum der lebendigen und dau-

ernden Schrift des Herzens vor der todten Schrift des Pergaments gab!

Wir brauchen dagegen lediglich nur auf den vorliegenden Thatbestand zu verweisen.

Den Spruch: „ich bin nicht gekommen, die Gerechten, sondern die Sünder zu berufen," theilt Lukas in jener spätern Abschwächung mit, die er durch den nachschleppenden Zusatz: „zur Buße" erlitten hat, bringt Matthäus mit einem fremdartigen, einer ganz andern Argumentation angehörenden Spruch zusammen. Wenn Schriftsteller in dieser Weise mit einem Spruche verfahren, den sie geschrieben lesen, was soll das Schicksal eines Spruches seyn, der in der Erinnerung einer zerstreuten und aus den heterogensten Bestandtheilen zusammengesetzten Gemeinde Jahre — viele Jahre lang umherwandert? Wir brauchen aber für ihn nicht ernstlich besorgt zu seyn, da er in jedem Kopf, in jedem besondern Kreise ein anderer wird, neue Gestalten annimmt, so daß also von einem bestimmten Spruche gar nicht mehr die Rede seyn kann.

Wenn, wie ich in fast allen Erzählungsstücken an den Veränderungen, die Lukas in seinen Quellschriften schon vorgefunden hat, und an den Versehen und störenden Combinationen des Matthäus nachgewiesen habe — wenn litera scripta non manet, wie soll der Buchstabe, der in der Tradition, d. h. in Tausenden von Köpfen und — Herzen, in so verschiedenartig gestalteten Gefäßen aufbewahrt wird und auf Tafeln, die ihn sich in der mannichfaltigsten Art assimiliren, niedergeschrieben ist, bleiben und bestehen?

Wer kann ein Kunstwerk, einen Parabelkranz, ein Werk wie jene Durchführung der Antithese des alten und neuen Gesetzes in der Bergpredigt, Ausführungen also, die Offenbarungen eines schlechthin neuen Geistes sind und in Allem

den gewohnten und bestehenden Voraussetzungen widersprechen, bei Einmaligem Gehör wörtlich festhalten und unversehrt wiedergeben? Niemand! Statt aber für diese Unmöglichkeit die moderne Schwäche des Gedächtnisses die Schuld tragen zu lassen, beweise man erst, daß die Alten ein besseres Gedächtniß besaßen — nur berufe man sich nicht auf Zeugnisse von Schriftstellern des Alterthums, die selber theologisch gesinnt und sentimentale Bewunderer der Vorzeit und barbarischer Zustände waren!

Was die Völker des Alterthums wirklich wußten, haben sie mit großer Mühe niedergeschrieben; sobald sie Etwas zur Klarheit der Anschauung gebracht hatten, so war auch das Organ bereit, welches der Ausarbeitung und Fixirung diente, und wenn sie Nichts geschrieben haben, so lag der Grund nur darin, weil sie Nichts hatten, was sich der Mühe verlohnte. Mehr z. B. als was die alten Aegypter in ihren Monumenten nnd Hieroglyphen ausgedrückt haben, besaßen sie auch nicht in ihrer innern Anschauung von der Geschichte und der Götterwelt.

Ich werde nun Strauß in das Detail seiner Arbeit folgen und zunächst seine Erklärung der Kindheitsgeschichte berühren, um zu zeigen, wie seine Ansicht von der Entstehung derselben mit der apologetischen Rechtfertigung der Wunder, die nach dem evangelischen Bericht die Geburt des Heilandes ankündigen und umgeben, im Grunde übereinstimmt.

Die äußere Zweckmäßigkeit, die äußere Natürlichkeit, kurz, die Kategorie des äußern Zusammenhangs ist beiden, Strauß und den Apologeten, das Instrument, mit dessen Hilfe sie die einzelnen Wunder mit dem Hauptereigniß in Zusammen-

hang bringen — eine **innere Seele** hat für Beide weder das letztere noch das Wunder, welches ihm dient — beide sind für das Zusammenklingen der dominirenden und dienenden Seele taub.

Wenn in den Engeln, die in der Geschichte des N. T. schon dem göttlichen Zweck dienten und nun die Geburt des Vollenders ankündigen, die religiöse Anschauung die Mittler der Vergangenheit als Diener um den Vollender gruppirt, fleht der der Apologet, z. B. Neander, darum, man möge es doch — nein! er droht, man müsse es anerkennen, wie „in der Umgebung des höchsten Wunders der Menschengeschichte, wodurch dieselbe in die innigste Umgebung mit dem Himmel gesetzt werden sollte, die in die Menschheit hineinleuchtenden Strahlen einer sonst verhüllten unsichtbaren Welt als etwas harmonisch Zusammengehöriges erscheinen" — aber nnr dem finstern und gottverlassenen theologischen Geiste ist die himmlische Welt verhüllt, dem religiösen Geiste dagegen steht sie eben so offen und theilt sie sich gleich lebendig mit, wie der positiven Anschauung die Geschichte mit dem reichen Leben und Weben der Geister, die die Zukunft vorbereiteten, sich aufschließt — nur sieht die positive Anschauung in ihrem Bereich **Schaaren** von Dienern, während die religiöse sich mit **ein Paar** charakterlosen Engeln begnügen muß.

„Man wird zugeben müssen, ruft Lange aus, daß Gott auch einen Hofstaat haben kann, so edel geboren, so geistig rein und hoch, wie es dem König gemäß ist" — „kann!" — der Theologe handelt in seiner Armuth um das „kann" und sieht nicht den Hofstaat, der die epochemachenden Heroen der wirklichen Geschichte umgibt, — den Hofstaat, der nicht aus Engeln, die in ihrer Unbedeutendheit Einer dem Andern gleichen, sondern aus den frühern geschichtlichen Geistern besteht, die jeder in **eigner**

Art und in einem eigenthümlichen Kampfe das Auftreten des Heros und die Umwendung der Epoche möglich gemacht haben.

Kann! „Der religiöse (!) Geist, fleht Olshausen, kann bei seinem Eintreten in die Welt von religiösen (!) Geistern umschwebt seyn" — er kann nur? Standen nicht vielmehr wirklich um die Wiege des Christenthums die Geister der ganzen Vergangenheit, der Geburt des Geistes zujauchzend, der ihren noch unklaren Arbeiten und Kämpfen als das letzte Ziel vorschwebte?

Wenn die Hirten, Simeon, Anna vom neugeborenen Messias hören oder ihn mit eignen Augen sehen, so fleht Neander: „es liegt schon an sich in der Analogie der Geschichte, daß großen Erscheinungen und Epochen die Sehnsucht mancher empfänglichen Gemüther, manche prophetische Ahndung entgegeneilt" — als ob der Kritiker um die Anerkennung dieser Möglichkeit, daß ein späterer Geist in voraus und in der Ahndung schon empfunden werden könne, zu flehen brauchte! Auch er nimmt den vorausgenommenen Genuß des Spätern, die vorausgenommene Beglückung durch das Spätere in den frühern Formen des Geistes an — aber eben in diesen andern Formen des Geistes — ein unendlich reicherer und beglückenderer Genuß, als wenn ein Paar Leute ein neugeborenes Kind anstarren.

Wenn endlich der Apologet, wie z. B. Lange, um den Stern der Magier zur geschichtlichen Anerkennung zu bringen, mit jüdischer Geschäftigkeit und Aufdringlichkeit feilscht: „es handelt sich hier nur um ein ein einziges Freudenfeuer in den Höhen, um ein leuchtendes Signal, mit welchem die Erde in der Mitte ihrer Weltgeschichte aus dem Weltall, dem sie — (der Jude wird sentimental!) — so innig angehört, salutirt wird" — so beschämt diesen hartherzigen Geiz der Reichthum der positiven Anschauung, die in den großen geschichtlichen Hel-

den bis auf den Täufer, in den Ahndungen und Lichtblitzen der alten Religionen, in Philosophie und Recht und im Feuer der Völkerkämpfe ein Feuermeer von Sternen und Signalen besitzt und aufzeigt, mit denen die Weltgeschichte den Aufgang des Christenthums salutirt hat.

Nun — dieser geistlosen Zweckmäßigkeit des apologetischen „es konnte, ziemte sich, mußte" entspricht die tautologische Nothwendigkeit, die in Straußens Erklärung die christlichen Mythen mit ihrem alttestameutlichen und jüdischen Original verbindet. „Der Messias konnte, sagt Strauß unter Anderm*), den Weissagungen gemäß nur von David stammen: wie denkbar daher, wenn ein Galiläer, dessen Abstammung weiter hinauf gar nicht bekannt war, dem mithin auch Niemand beweisen konnte, daß er nicht von David stamme — wie denkbar, wenn ein solcher sich den Ruf als Messias erworben hatte, daß sich bald in verschiedenen Formen die Sage von der Davidischen Abkunft desselben bildete."

Ueber die evangelische Anschauung von der Geburt Jesu sagt Strauß**): „eine bestimmte Veranlassung, die den Geburtsgeschichten (der Evangelien) zum Grunde liegende Vorstellung auszubilden, lag zum Theil schon in dem einmal für den Messias üblich gewordenen Titel: Sohn Gottes. Denn es ist die Natur solcher zunächst bildlicher Ausdrücke, daß sie mit der Zeit immer mehr eigentlich und im strengen Sinne genommen werden und besonders unter den spätern Juden war eine sinnliche Auffassung des früher geistig und bildlich Gemeinten an der Tagesordnung" — also zwei Factoren: die Zeit und die spätere jüdische Gewohnheit erzeugten eine der höchsten, spe-

*) I, 179.
**) I, 229—233.

cifischsten christlichen Anschauungen, die — doch lassen wir die Sache selber unberührt, hören wir nur noch, wie auch die Geschichte vom Stern der Magier dem jüdischen Vorbilde nachgezeichnet ist, wie „die neuen Christen aus den Juden ihren Glauben an Jesum als den Messias vor sich und Andern nur dadurch rechtfertigen und begründen konnten, daß sie alle Attribute, die die jüdische Zeitvorstellung dem Messias lieh, an ihrem Jesus als verwirklicht nachzuweisen sich bemühten"*), und wünschen wir Strauß schließlich noch Glück zu dem reichen Schatz an historischem Material, welches er bereits in der evangelischen Geburts- und Kindheitsgeschichte findet. So ist es ihm z. B. wahrscheinlich, daß „die ausführliche Personalbeschreibung der Anna von einer wirklichen Person, die zur Zeit des Ursprungs (der Vorgeschichte des Lukas) noch im Ruf ausgezeichneter Frömmigkeit fortlebte, genommen seyn mag"**) — so findet er in Betreff des Berichts vom Auftreten des Jesukindes im Tempel, daß „die Kritik kein Recht hat, ihm die geschichtliche Geltung abzusprechen."

Ist er hier schon so glücklich, wie groß muß sein Glück erst seyn, wenn er in den Bereich des öffentlichen Lebens Jesu tritt! — wie ärmlich vielmehr und ängstlich wird er die Theologen anbetteln und sich von ihnen historische Data zum wirklichen Leben Jesu schenken lassen! — jeder Schritt, den er in die wirkliche Geschichte hinein zu thun glaubt, wird ihn von einer Haltlosigkeit zur andern, von einem theologischen Gemeinplatz zum andern führen.

---

*) I, 304. 305.

**) I, 326.

Haltlos ist z. B. seine Voraussetzung, daß die Synoptiker dem Täufer nur eine kurze Wirksamkeit zuschreiben — eine kurzsichtige Interessirtheit, wenn er mit Neander zu Gunsten der Synoptiker behauptet*), „es lasse sich nicht beweisen, daß die eingreifende Bedeutung, die der Täufer für Mit- und Nachwelt gewann, sich schlechterdings nur dann erklären lasse, wenn er länger, als nur etwa ein halbes Jahr in öffentlicher Wirksamkeit gestanden habe — ein Nichts sagender Gemeinplatz ist es, daß „der Geist sich in seinen Wirkungen nicht immer an das Zeitmaaß halte" — eine öde Unbestimmtheit, in die er sich zuletzt durch das Bedenken, daß „die evangelische Darstellung nicht hinreiche, jene Möglichkeit (der kurzen Zeitdauer der johanneischen Wirksamkeit) zur geschichtlichen Gewißheit zu erheben," treiben läßt.

Er spricht von einer „evangelischen," von der synoptischen Darstellung und erst der Compilator des jetzigen Lukasevangeliums hat durch seine Combination der Urgeschichte, die den Vorläufer ein halbes Jahr vor dem Messias geboren werden läßt, mit dem Evangelium des Urlukas, welches den Anfangspunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu chronologisch bestimmt, die Kraft und Gewalt, mit der das Urevangelium über die Wirksamkeit und Predigt des Täufers zum Auftreten des Heilands fortschreitet, gelähmt und die Idealität der ursprünglichen Anschauung zerstört — erst jener Compilator hat die Frage veranlaßt, ob es möglich sey, daß ein welthistorischer Mann in einem halben Jahre sein öffentliches Werk vollenden könne — und wirklich? „Der Geist hält sich in seinen Wirkungen nicht immer an das Zeitmaaß"? Nur im Kampf vielmehr mit seiner gründlichen Abhängigkeit von der Zeit, nur im

*) I, 381.

angestrengten Kampf mit der Kürze der Spanne Zeit, die dem Menschen zugemessen ist, wird es dem Glücklichen und Mächtigen, der in seinem Innern einen Beitrag zum Gesammtschatz der Menschheit birgt, möglich, diesen persönlichen Schatz zu heben, zu verarbeiten und zur Anerkennung zu bringen. Statt mit Neander sich unter den Schutz einer geistlosen Phrase über die Unabhängigkeit des „Geistes" von der Zeit zu flüchten, hätte Strauß lieber einen welthistorischen Helden, Einen wenigstens, — aber wohl zu merken einen wirklichen Kämpfer anführen sollen, der für den Kampf mit sich selbst, und mit dem trägen geschichtlichen Stoff, dessen Widerstand selbst dem Entdecker zur Begründung und Sicherstellung seines Fundes nothwendig ist, „nur etwa" ein Jahr nöthig hatte.

Handelt es sich um die Frage, ob Josephus Recht hat, wenn er den Täufer mit dem Glauben an den eignen Werth seines Werks auftreten läßt, oder ob seine Darstellung der Voraussetzung der Evangelien nachstehen müsse, wonach der Täufer sich und sein Werk von vorn herein nur als provisorisch bezeichnet habe, so haben das religiöse und theologische Interesse zum Glück für Strauß die Larvennatur der geschichtlichen Helden so sehr außer allem Zweifel gestellt, so steht ihm die messianische Dogmatik der Juden, die dem Heiland, dem Vorläufer, wie allen Personen der heiligen Geschichte ihre Larven in voraus vorgeschrieben hatte, so fest, daß er*) den Evangelien gegen Josephus Recht gibt, da die Johannestaufe „nicht recht erklärlich sey, wenn man nicht" — an Bertholds Christologie denken und das christliche Dogma dem Christenthum als seine längst voraus-gebildete Larve voraussetzen darf. Er ist ferner

*) I, 386.

so glücklich, die Aeußerung „des Apostels Paulus"*), daß Johannes (Apostelgesch. 19, 4) auf den Kommenden getauft habe, zur Bekräftigung seiner Annahme anführen zu können — d. h. er läßt die Anschauung einer Schrift, die die Voraussetzungen der ihr zu Grunde liegenden Evangelien reproducirt und nur reproduciren kann, für die geschichtliche Zuverlässigkeit ihres Originals Zeugniß ablegen.

Nicht Eine der Fragen, mit denen sich die Theologie beschäftigt hat, hat sie lösen können, weil die Elemente, aus denen sie dieselben bildete, von vorn herein chimärisch waren. Der rabbinische Streit der Theologen ist immer nur über ein Unding geführt worden und Strauß, da er mit ihnen dasselbe materielle Interesse theilt, kann weder ihrem Streit, noch der Chimäre, über die er geführt wird, ein Ende machen.

Wenn die Theologen darüber streiten, in welchem Verhältniß die Berichte des Lukas und des Vierten über das Zeugniß des Täufers zu einander stehen, wie es zu vereinigen sey, daß jener in der Weise der andern Synoptiker den Täufer, ehe Jesus zu ihm gekommen, vor dem Volke sein Zeugniß ablegen läßt, während dieser ihm dasselbe in einer Weise, die die Taufe Jesu schon als geschehen voraussetzt, in seiner Antwort an die Boten der Priesterschaft in den Mund legt — wenn Lücke, um beiden, dem Vierten und den Synoptikern gerecht zu werden, für die Annahme zweier Vorfälle stimmt, de Wette dagegen die Berichte für Darstellungen Eines und desselben Vorfalls erklärt, und da bei ihm das Mißtrauen gegen die Synoptiker vorwiegt, dem Vierten die Palme reicht, Lukas dagegen der Ungenauigkeit beschuldigt, so muß Strauß diese unfruchtbare Misere ins Endlose sich fortsetzen und das geistlose „Dilemma" unentschieden,

*) I, 415.

höchstens*) „aus der allgemeinen Ansicht über das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Synoptikern in Hinsicht ihrer historischen Glaubwürdigkeit", also für Jedermann nach seiner eigenthümlichen Voraussetzung und nach der Natur seines Interesses sich verschieden entscheiden lassen.

Glücklicherweise hat der Streit der Ehrenmänner, die sich aus gleich edeln, gleich werthvollen Gründen für eine von beiden Seiten dieses Dilemma entschieden und die also auch alle Ursache haben, ihre Entscheidung gegenseitig zu schonen, ein Ende, wenn an der Forschung das Mittel gewonnen ist, um in den Berichten des Vierten und der Synoptiker die Handhaben zu finden, die man nur zu benutzen braucht, um sie ihr Verhältniß zu einander und zum Urevangelium selbst bestimmen zu lassen.

Das theologische Interesse, welches ihm gebietet, aus einem evangelischen Abschnitt den historisch glaubwürdigen Kern herauszuschälen oder einen Abschnitt zur historischen Beglaubigung des andern zu benutzen, seine Verehrung ferner für die Wahrheitsfreunde, die mit gleichem Tact und mit gleicher Schonung die evangelischen Berichte behandelt haben — Beides macht Strauß zum Gefangenen des ersten besten Berichts und des ersten besten Theologen zugleich. Er glaubt, die historische Voraussetzung eines Berichts zu untersuchen, und starrt ihn doch nur an — er glaubt zufolge freier Entscheidung einem der theologischen Wahrheitsfreunde beizustimmen und er kann doch nicht anders — er kann den kraftlosen Zauberkreis der Tautologien eines de Wette oder Neander nicht durchbrechen.

Handelt es sich z. B. um Jesu Zeugniß über den Täufer (Matth. 11, 7—14), so ruft er aus**): „hier muß man

*) I, 420.
**) I, 421.

allerdings mit Neander sagen, hätte nicht Johannes die Idee vom Messias und seinem Reiche auf eine klarere und geistigere Weise als die Propheten ausgebildet*), so würde ihn Jesus nicht größer als alle Propheten genannt haben" — welcher Aberglaube also, welches umsichtslose Anstarren eines Berichts, dessen Schöpfer das Urevangelium, in welchem der Täufer sich als Vorläufer des Gewaltigen ankündigt, vor sich hatte und an der Voraussetzung, daß der gottgesandte Vorläufer die Geisteskraft des Gewaltigen richtig gefaßt und geschildert habe, nicht einmal zweifeln konnte!

Ueber die synoptischen Berichte von der Hinrichtung des Täufers bemerkt er, eine der Differenzen zwischen ihnen bestehe darin, daß „Marcus in anschaulichster Ausführlichkeit die Scene beim Gastmahl erzählt, Lukas dagegen sich mit einer kurzen Angabe begnügt, während Matthäus in der Mitte steht." Es war vielmehr zu untersuchen, ob die Anschaulichkeit des Marcus eine nothwendige und von der Beschaffenheit ist, daß sie in dem Berichte, der zuerst die Hinrichtung des Täufers zu einem innern Gliede in der Entwicklung der evangelischen Geschichte machte, nicht fehlen durfte. Es war die Frage, ob die kurze Angabe des Lukas zu der gesammten Anlage der evangelischen Geschichte im richtigen Verhältniß steht, ob die Mitte, die Matthäus hält, die rechte ist. Das Geschäft des Kritikers ist es nicht, die Anschaulichkeit nach dem Längenmaaß zu beurtheilen, sondern ihre innere Bestimmtheit, ihr inneres Maaß, ihre innere Harmonie und ihr Verhältniß zu dem Ganzen der evangelischen Geschichte zu untersuchen und darzustellen.

---

*) ausgebildet! — welche Kategorie, wenn die jüdische, d. h. Bertholdʼs messianische Dogmatik ihm und dem Heiland ihre historische Larve längst vorher verfertigt hatte.

Anschaulichkeit — wie nichtssagend sie im Munde des Theologen ist, welcher willkührlichen Bestimmung sie unterliegt und welchen beliebigen Zwecken sie dienen muß, erhellt schon daraus, daß es für den apologetischen Theologen hinreicht, einen Bericht anschaulich zu finden, um seine historische Glaubwürdigkeit zu rühmen, während der Eindruck der Anschaulichkeit, den ein Bericht auf Strauß macht, ihm das Recht gibt, auf die Mitwirkung der Sage oder Tradition zu schließen. So gilt ihm, indem er von vorn herein den Bericht des Matthäus von der Hinrichtung des Täufers als die Norm voraussetzt, der des Marcus als der traditionell erweiterte; — die Eigenthümlichkeiten des letzteren sind ihm von vorn herein „Ausmalungen und Aenderungen" — „Aenderungen und Ausmalungen," in denen man „die Spur des Traditionellen zu erkennen glauben könnte."*)

Warum? Warum könnte man? Was gibt dem Kritiker das Recht dazu, den Boden, auf dem sich die wirkliche Arbeit allein zu halten hatte, so schnell zu verlassen und in das fremdartige Gebiet der Tradition überzuschweifen? Warum könnte man?

Strauß antwortet in der Frage: „wie nahe lag es nämlich, zu weiterer Erhebung des Täufers den Contrast herbeizuführen, daß selbst der Fürst, gegen den er gesprochen und der ihn deswegen verhaftet hatte, im Gewissen gehalten gewesen sey, ihn zu achten, und nur sein rachsüchtiges Weib zu seinem Bedauern ihm den Mordbefehl abgelistet habe" — wie nahe hätte es vielmehr gelegen, die Berichte selbst ins Auge zu fassen und darauf zu achten, wie das Stichwort von der Trauer des Herodes, welches im Bericht des Matthäus isolirt steht und sinnlos

*) I. 427.

bleibt, auf den Bericht des Marcus zurückführt, in dem es allein vorbereitet ist und mit dem ganzen Abschnitt in Harmonie steht — in dem es allein Sinn und Bedeutung, sogar eine weitreichende Bedeutung hat.

Mit dem Hunger der Gerechten und theologischen Wahrheitsfreunde, die aus den evangelischen Berichten die Brocken historischer Wirklichkeit auflesen, sucht Strauß nach der Lösung des Widerspruchs, der darin liegt, daß sich Jesus mit seinem messianischen Selbstbewußtseyn der Johannestaufe auf den Kommenden und der Taufe der Buße unterzogen haben soll. Er läßt sich also in das Gewirre der Apologetik ein — aber nicht um es aufzulösen, sondern um sich darin rettungslos zu verstricken.

Auf alle Bedenken hat zwar der Jesus des Matthäus in voraus geantwortet, wenn er dem Täufer, d. h. dem Täufer desselben Matthäus auf seine Weigerung, ihn, den Messias zu taufen, antwortet: „laß jetzt, denn so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen"; dem schwierigen Gewissen der Apologeten hat aber diese Antwort dennoch nicht genügen können, da sie die die Frage einfach nur wiederholt und in einer allgemeinen Kategorie die Schwierigkeit verbirgt, aber nicht löst. Die Frage bleibt immer noch dieselbe: warum mußte Jesus alle Gerechtigkeit so weit erfüllen, daß er sich einer Taufe unterzog, die für ihn gar nicht bestimmt seyn konnte, da er weder Sünden zu bekennen hatte, noch sich zum Glauben an den Zukünftigen bekennen durfte, wenn er nicht den Schein erzeugen wollte, als sey er nicht sicher, ob er es selber sey.

Es ist der Mühe werth, die Wortführer des apologetischen

Haufens über diese Frage sich aussprechen zu lassen, um zu zeigen, welcher Gesellschaft Strauß sich anschließt und welches die Genossen sind, in deren Mitte er sich wohl fühlt.

Bengel hat Alles, was die ganze Gesellschaft an Gründen aufbringen kann, auf seinen allgemeinen Ausdruck gebracht und mit rühmenswerther Unerschrockenheit und Sicherheit die Consequenz gezogen. „Die Nothwendigkeit, das Geziemende, sagt er, hat in den göttlichen Rathschlüssen und Werken einen außerordentlich weiten Umfang"*); d. h. es ist nichts Bestimmtes unter dieser Nothwendigkeit zu denken, sie reicht so weit, daß sie Nichts umfaßt und auf kein Gesetz zurückgeführt werden kann — kurz, sie ist in ihr selbst die reine Willkühr. Folgte daher Jesus dieser Nothwendigkeit, als er zur Taufe des Johannes ging, gab es demnach zwischen seiner Persönlichkeit und der Johannestaufe gar keine innere Beziehung, so war seine Taufe eine leere Förmlichkeit, die für ihn weder Sinn noch Grund hatte. Auch diese Folge hat Bengel in ihrer ganzen Reinheit ausgesprochen: „nicht um seinetwillen", sagt er, hat sich Jesus taufen lassen.**)

Um diese Formel: „nicht um seinetwillen" drehen sich alle apologetischen Ausführungen herum und selbst in ihrem Bemühen, ihr zu entgehen, müssen sie in dieselbe zurückfallen.

Sagt z. B. Herr Hoffmann***): „zur Umkehr rief die Johannestaufe Alle, die das Gesetz verlassen, zur bloßen (!) feierlichen Erklärung, daß er das Gesetz halten wolle, den einzigen,

*) Decentia in divinis consiliis et operibus admiranda latissime patet.

**) non sibi baptizatus est Christus.

***) in seinem Leben Jesu (einer Streitschrift gegen Strauß) p. 301 — 303.

der nichts Böses gethan hatte" — so ist auch diese Willenserklärung nur eine leere Förmlichkeit, da sie die ernsthafte Möglichkeit des Bösen, eine Möglichkeit, die in diesem ernsten Sinne der Apologet läugnet, nicht zur Voraussetzung hatte. Und wem erklärte Jesus diesen seinen Willen, das Gesetz zu halten? Gott? Der ins Herz sieht? Sich selbst? Also kannte er seine Sündlosigkeit nicht? Den Menschen? Unmöglich! Von demjenigen, den Niemand einer Sünde zeihen konnte, durfte auch kein Mensch fordern, daß er seinen bloßen Willen, das Gesetz zu halten, zumal bei einer Gelegenheit erklären sollte, die nicht unpassender gewählt werden konnte, da Jesus, selbst wenn es ihm irgendwie gelang, den Schein, als bedürfe auch er der Buße, zu verhüten, doch jedenfalls um einer vermessenen und unzeitigen Forderung willen eine bedeutungsvolle Handlung zur leeren Formalität hätte herabwürdigen müssen.

„Zum Begriff des göttlichen Rechts, fährt Herr Hoffmann fort, gehört auch die Erfüllung dessen, was Gott fordert." — Das ist aber vielmehr die Schwierigkeit, wie von Jesus eine Handlung gefordert werden konnte, die ihm nicht ziemte.

Nirgends Rettung! Nirgends Ruhe! Sisyphus versucht es immer von Neuem und kommt nimmer zum Ziel!

Sagt Herr Hoffmann: als „das Messiasgefühl Jesu sich zum klaren Bewußtseyn heraufgebildet hatte, mußte die Forderung sein heiliges Gemüth ansprechen, Nichts anders als nach dem Willen seines Vaters zu thun, nicht früher aus der Stille hervorzutreten, als wenn er gerufen werde; diesen Ruf erhielt er bei der Taufe; insofern ist sie Einweihung Jesu zu seinem Amte," — so hätte Jesus diese Forderung bald genug vergessen — so war er, wenn er zur Taufe ging, von der er nicht wissen konnte, daß sie die Einweihung zu seinem Amte werden würde, vor dem göttlichen Ruf hervorgetreten — so hätte er sehr vor-

eilig gehandelt, denn nach dem synoptischen Bericht erscheint das göttliche Wunder, welches aus der Taufe die Einweihung zu seinem Amte macht und ihn den göttlichen Ruf vernehmen läßt*), auf eine für Jesum unvorhergesehene Weise.

„Es bedurfte, fährt Herr Hoffmann fort, einer Beglaubigung seines innern Messiasbewußtseyns durch eine Thatsache" — die Taufe ist also immer noch nicht der Zweck, um dessentwillen Jesus zu Johannes kam, sondern nur eine mechanische Gelegenheit für das Wunder, welches ihn seiner Sache erst gewiß machen sollte, und er selbst wurde mechanisch ohne innern Zweck und Trieb, ohne eine innere Beziehung zu ihr hingezogen.

Betheuert endlich Herr Hoffmann: „der von Geburt an in Jesu vorhandene und wirkende Geist konnte für sich noch keine Bürgschaft für die Vollendung des Erlösungswerkes geben," so ist die Blasphemie, die den Kern dieses apologetischen Räsonnements bildet, in ihrer ganzen Nacktheit hervorgetreten und wir wissen so wenig wie vorher, wie der Sündlose zur Taufe gehen konnte, da er es vorher nicht wußte, daß sie für ihn in ganz anderer Weise wie für die Uebrigen wichtig und bedeutend werden sollte.

Den Kreis dieses leeren Geredes schließt endlich Neander**), wenn er die Taufe Jesu seine „Weihung" nennt und behauptet, daß „Johannes **durch** eine bei der Taufe ihm gewordene Offenbarung **bewogen** wurde, Jesum als Messias einzuweihen" — der theologische Wahrheitssinn, der beim vierten Evangelisten die Lösung der Schwierigkeit sucht, hat nämlich ein Recht dazu, nicht darauf zu achten, wie nach dessen Bericht die Taufe, der **wirkliche Vollzug** der Taufe erst die **Gelegenheit** und der An=

*) wie bereits Weiße, evangel. Gesch. I, 275 richtig bemerkt hat.

**) in seinem Leben Jesu Christi.

laß für jenes Zeichen war, welches den Täufer Jesum als den Messias kennen lehrte — nur der Theologe, den sein Wahrheitssinn in dem Mechanismus, in den der Vierte die Taufe Jesu herabgezogen hat, die geschichtliche Wahrheit erkennen läßt, ist dazu berechtigt, diesen Mechanismus vollends sinnlos zu machen — nur seine Liebe zur Wahrheit überhebt ihn der Frage, wie dasselbe Zeichen, zu dem die Taufe, der wirkliche Vollzug der Taufe erst der Anlaß seyn sollte, den Täufer schon oder (denn vor der Machtvollkommenheit des Theologen haben die Worte ihre Bedeutung und hat die Sprache ihre Gesetze verloren) wie es ihn erst dazu bewegen konnte, Jesum zu taufen und als Messias einzuweihen — nur die theologische Gedankenlosigkeit findet für ihre Zwecklosigkeit in ihrem guten Zweck vollkommene Entschuldigung und Rechtfertigung und sie erwirbt sich sogar den Beifall aller Wahrheitsfreunde, wenn sie sich dadurch nicht irren läßt, daß sie die Schwierigkeit in der feigen Wendung, mit der sie dieselbe vertuscht (denn Alles, was geweiht wird, ist vorher noch mit dem Profanen in Verwicklung gewesen) nur tautologisch wiederholt.

Und in den Kreis dieses zwecklosen Geredes tritt nun auch Strauß ein, wenn er zur Lösung des Widerspruches, von dem wir ausgingen, „die Nachricht" bei Justinus willkommen heißt*), „welcher zufolge es jüdische Erwartung war, daß der Messias durch den ihm vorangehenden Elias gesalbt und dadurch unter seinem Volke werde eingeführt werden," und wenn er demnach behauptet, „als diese Salbung konnte Jesus die Taufe des Johannes betrachten und sich eben als Messias derselben unterwerfen" — er bemerkt also nicht, daß seine schlaffe Wendung auch nur eine Wiederholung der alten Tautologie des

*) I, 434.

„es mußte, es ziemte sich," und konnte also auch nicht ahnden, daß des Justinus Notiz vom Geschäft des Elias Nichts als ein Erzeugniß derselben Apologetik ist, die das „es ziemte sich" der Quellschrift des Matthäus geschaffen, die den mechanischen Pragmatismus des Vierten gebildet, Bengels kühne Gedankenlosigkeit hervorgerufen und Neanders exegetische Größe begründet hat.

Wenn man wie Strauß von der Voraussetzung ausgeht, daß von den beiden evangelischen Darstellungen, der synoptischen, wonach Jesus nur Einmal nach Jerusalem gereist, und der des Vierten, wonach die öffentliche Wirksamkeit Jesu durch mehrere Festreisen markirt ist, der einen wirklich geschichtliche Richtigkeit zukommen müsse, dann muß man sich in der That wie er in ein unendliches Hin- und Herreden über das Für und Wider ergehen, welches für die eine oder die andere Darstellung zu sprechen scheint. Wenn man statt mit ästhetischem Blick die Differenz zu übersehen, mit dem hungrigen Auge eines Neander nach geschichtlicher Materialität sucht, dann ist es im Grunde zufällig, für welche von beiden Seiten man sich entscheidet, aber doch wahrscheinlich, daß man dem materielleren und roheren Pragmatismus des Vierten den Vorzug gibt, ja, fast unvermeidlich, daß man wie Strauß das unsichere Räsonnement mit der Behauptung schließt*), daß „dem vierten Evangelium in diesem Stücke die überwiegende Sachgemäßheit seiner Darstellung nicht streitig gemacht werden kann."

Wenn man vor lauter theologischem Interesse die wahre

*) I, 506.

„Sachgemäßheit," die ästhetische nicht ins Auge faßt, und den Uebergang von der kunstgemäßen Conception des Urevangeliums zu dem grellen Mechanismus des Vierten dort, wo er allein sich gemacht hat und offen zu Tage liegt, in der schriftstellerischen Fortbildung des Urevangeliums nicht verfolgen will, dann muß man ihn im Nebel der Ueberlieferung sich machen lassen — dann muß man „zur Erklärung des Stillschweigens der Synoptiker" mit Strauß „voraussetzen, in der ersten mündlichen Ueberlieferung seyen die einzelnen Reden und Begebenheiten nur überhaupt als in Galiläa oder auf der Reise oder zu Jerusalem vorgefallen bezeichnet, das Genauere aber, bei dem wie vielten Aufenthalt in der Hauptstadt u. s. w. Etwas sich ereignet habe, nicht bestimmt worden; je später, desto weniger habe man Mittel gehabt, diese Unterscheidungen nachzutragen und so habe man zuletzt den gesammten evangelischen Stoff in die Fächer: galiläischer Aufenthalt — Reise — jerusalemischer Aufenthalt — zusammengeworfen."

„Zuletzt"! — und das Drama, welches in Galiläa beginnt, die Katastrophe auf der Reise ahnden und in Jerusalem sich vollenden läßt, ist vielmehr das Ursprüngliche, das Werk des Urevangelisten — erst die Quellschriften, die Lukas benutzt hat, haben das Gleichmaaß dieses Drama's unterbrochen und der Letzte, der Vierte, hat es mit seinem Pragmatismus vollends zerstört.

„In die Fächer!" — zu Fächern werden also die künstlerisch abgerundeten Acte des ursprünglichen Drama's und die Fächer, in die der Vierte das pulsirende Leben des Urevangeliums gezwängt hat, erhalten den Ruhm der „Sachgemäßheit."

Und keine „Mittel" hat man später gehabt, um jene Unterscheidungen nachzutragen? Der Vierte vielmehr, der die Entwicklung der Evangelienliteratur bis zum gegenwärtigen Lukas-

evangelium vor Augen hatte, fand im Reichthum seiner Anschauung Mittel genug, um der Welt und der Bewunderung der spätern Apologeten die sachgemäße Eintheilung des Lebens seines Herrn zu schenken.

Die chronologischen Angaben des Vierten stehen für Strauß so unzweifelhaft fest, daß er auf ihren Beistand sich hauptsächlich verläßt, wenn er sich ernstlich mit der Frage beschäftigt, wie groß der Zeitraum sey, der wenigstens oder höchstens für die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu anzunehmen sey*).

Die Tradition ist ihm ein so zuverlässiger Bürge für die Aeußerungen, die die Evangelien Jesu in den Mund legen, daß er ernstlich annimmt, derselbe habe sich als des Menschen Sohn bezeichnet, und eben so ernstlich die Frage behandelt, „welche eigenthümliche Vorstellung es gewesen sey, die Jesus in diesen Ausdruck hineinlegte"**).

Er nimmt auch ernstlich an***), daß Jesus den Ausdruck „Sohn Gottes" für sich gebraucht und umgebildet habe — ja, seine Nachrichten über das Leben des Herrn gehen so weit in dessen Kindheit hinauf, daß er mit Zuversicht behaupten kann, schon „im zwölfjährigen Jesus" sey die „gemüthliche Seite", die er an „seiner Gottessohnschaft" besonders festhielt, „aufgegangen" — und, was die Reflexionen des Herrn über seine Präexistenz im vierten Evangelium betrifft, so „liegt" ihm†),

*) I, 515—520.

**) I, 533.

***) I, 535.

†) I, 542.

„da in der höhern jüdischen Theologie unmittelbar nach Jesu Zeit die Idee von einer Präexistenz des Messias gegeben war, die Vermuthung nahe, daß dieselbe auch schon in der Zeit, in welcher Jesus sich bildete, vorhanden gewesen und daß er somit, wenn er sich einmal als Messias faßte, diesen an die Eigenthümlichkeit seines religiösen Bewußtseyns anklingenden Zug der Messiasvorstellung auf sich habe übertragen können."

„Liegt die Vermuthung nahe — wenn er sich einmal — habe können" — in der That werthvolle Wendungen, mächtige Wendungen, die wirklich in die geheime Werkstätte der Geschichte führen, da sie sich in — Bertholds jüdische Christologie verlieren.

Das theologisch-materielle Interesse, mit dem Strauß die Frage aufwirft und behandelt, wie bald sich Jesus als Messias dargestellt und als solcher Anerkennung gefunden habe, muß ihn wiederum in dem Gewirre, welches die Berichte dem unkritischen Auge darbieten, sich verirren lassen.

Zeigt sich z. B. bei den Synoptikern ein Schwanken der Ueberzeugung und Anerkennung auf Seiten des Volks, so findet er*), daß dasselbe „nicht unwahrscheinlich" ist. Statt die Berichte als Berichte zu nehmen, findet er überall Thatsachen — statt das Verhältniß der Berichte zu einander zu erklären, sucht er den ungeordneten Haufen der von ihnen vorausgesetzten Thatsachen erklärlich zu machen — statt den Tumult der Berichte durch die Abscheidung der ursprünglichen Anschauung aus ihrer Vermischung und Combination mit spätern

---

*) I, 543.

Anschauungen und Interessen zu beschwichtigen, sucht er bei den Hypothesen Hilfe, mit denen die Theologen die Ungeheuer des Zufalls, die Geburten jener spätern Combinationen zu geschichtlich wahrscheinlichen, ja gewissen Thatsachen erhoben haben — weil ihm alle evangelischen Daten auf demselben Niveau des geschichtlichen Bodens stehen, kann er natürlich auch nicht daran denken, den innern Widerspruch, der bereits der ursprünglichen Anschauung eigen ist, ins Auge zu fassen und zu erklären.

Daß das Volk der Synoptiker ungewiß hin- und herschwankt, ist ihm gewiß — er achtet also nicht darauf, daß die Huldigungen, die das Volk des Matthäus vor dem Bekenntniß Petri dem Herrn als Messias darbringt, mit dem Bericht der Jünger, der diesem Bekenntniß vorausgeht, im Widerspruch stehen und daß nur im Urevangelium, das uns Marcus erhalten, die vorhergehenden Abschnitte und jener Bericht der Jünger in der Voraussetzung, daß Niemand bis dahin Jesum als Messias anerkannt habe, zusammenstimmen.

Wie er jenes Schwanken der Volksüberzeugung „nicht unwahrscheinlich" fand, so findet er das unglückliche Machwerk des Vierten, daß das Volk nach der Speisung Jesum zum König machen will und unmittelbar darauf (Joh. 7, 40) darüber nicht einig ist, ob er der Messias oder der Prophet ist*), „natürlich, da" — Lücke, da Tholuck alle diese Dinge schon vollkommen erklärt haben, so daß es allen Wahrheitssinn verläugnen hieße, wenn man jenes Unternehmen des Volks schon in den Widersprüchen des Abschnitts von der Speisung sein klägliches Ende finden lassen und das vermeintliche Schwanken des Volks im folgenden Abschnitt (C. 7, 40) als eine verunglückte Anwendung des Berichts, den die Jünger des Urevangeliums

*) I, 544.

über die Volksmeinung abstatten, erklären wollte. Für die Untersuchung des Gesammtpragmatismus des Vierten und dessen Verhältniß zu einer ursprünglicheren Anschauung, die auch aus seinen wildesten Dissonanzen hervorbricht, hat Strauß kein Auge übrig, da ihn Lücke, Tholuck und die ganze erleuchtete Schaar der Apologeten edler zu beschäftigen wissen und ihm bei jedem Schritt, den er vorwärts thut, die evangelischen Thatsachen und die trefflichsten Erläuterungen derselben haufenweise zuwerfen.

So läßt er sich durch das Gewicht, welches in den synoptischen Evangelien auf Petri Bekenntniß gelegt wird, und durch ein Paar kritische Apologeten (Fritzsche und Schneckenburger) zur Unterscheidung zweier Abschnitte im „öffentlichen Leben" Jesu führen, „in deren erstem er sich noch nicht als Messias dargestellt hat"*).

Vorausgesetzt, daß diese Ansicht die richtige sey, findet er, daß nun „sogleich weiter gefragt werden muß," ob Jesus „von Anfang an es unterließ, sich als Messias darzustellen, weil er auch für sich selbst erst später zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangte;" oder ob er dieselbe „zwar von seinem öffentlichen Auftritt an schon hatte, aber aus gewissen Rücksichten verbarg."

D. h. er will nun das Gras wachsen hören und zwar das Gras der Einbildung, der Chimäre. Indem er z. B. im Gerede über jene Frage der chimärischen Neugierde auf das Verbot Jesu, seine Wunder nicht ruchbar zu machen, auf sein Gebot an die Dämonen, ihn nicht zu verrathen, zu sprechen kommt, bemerkt er es nicht, daß er es in diesen Pointen einzelner evangelischer Abschnitte mit schriftstellerischen Wendungen zu

*) I, 546.

thun hat, daß die nächste Frage also auch nur die seyn kann, in welchem Zusammenhang sie mit der Composition des Ganzen, dem sie angehören, namentlich mit dem Plan des Urevangeliums stehen, eilt er vielmehr in seiner theologisch-materiellen Neugierde „sogleich weiter" und wirft er seinen durchdringenden Blick in die Tiefe von Jesu Seele, um deren Geheimnisse zu entdecken.

Doch er brauch sich nicht einmal selbst zu bemühen — der Vierte, Fritzsche, Tholuck verrathen ihm das Geheimniß — der Vierte giebt ihm ein anschauliches Bild der Gefahr, mit der der Herr beständig zu kämpfen hatte, wenn er (C. 6, 15) berichtet, wie „das Volk, welches aus der wunderbaren Speisung geschlossen hatte, daß Jesus der Messias sey, ihn sofort zum König machen wollte," — Tholuck, Fritzsche belehren ihn darüber, wie Jesus „von der Verbreitung jeder That oder Rede, die ihn als den erwarteten Messias zu beurkunden schien, eine Aufregung der fleischlichen Messiashoffnungen seiner Zeitgenossen zu befürchten hatte, deren Umbildung ins Geistigere die Aufgabe seines Lebens war"*) — die Angst, die ihm seine geistigen Führer mit ihren Aufklärungen mittheilen, verdunkelt seine Augen und läßt ihn nicht bemerken, welche Caricatur er in dem Bilde des geplagten Mannes hinzeichnet, der, wenn er wirklich von jeder That oder Rede „die ihn als Messias zu beurkunden schien," so schreckliche Folgen zu befürchten hatte, eigentlich Nichts hätte thun, Nichts hätte äußern dürfen, was die Leute auf den Gedanken hätte bringen können, daß er am Ende wohl der Messias sey.

*) I, 548.

Indem Strauß auf den messianischen Plan Jesu zu sprechen kommt,*) bemerkt er: „die Idee des messianischen Reichs gehörte dem israelitischen Volke an; es fragt sich, hat Jesus sie nur so, wie er sie unter diesem vorfand, aufgenommen oder auch selbstständig Modificationen an derselben angebracht" d. h. er verwandelt die Untersuchung über die Combination der ursprünglichen christlichen Revolution mit dem Statutarischen und Jüdischen in eine rein persönliche Frage. Statt die Revolution, die in der christlichen Schöpfung der Idee des Himmelreichs liegt, in ihrer Reinheit zu fassen und den historischen — in den Evangelien vorliegenden Proceß, der dieser Idee ihre positive, statutarische Organisation gab, zu verfolgen, verliert er sich in den Windungen der platten persönlichen Frage, ob Jesus „das politische Grundelement der jüdischen Messiasidee in seinen messianischen Plan aufgenommen habe" — statt den Bau der Evangelien zu untersuchen und die Stadien des Kampfs zu verfolgen, in dem die revolutionäre Idee des Himmelreichs mit dem Weltreich ihre Kräfte maaß, verliert er sich im Wirrwarr der chimärischen Möglichkeiten, die aus der zufälligen Zusammenwürfelung der evangelischen Daten hervorgehen — ein Glück noch für ihn, daß er sich endlich in den Hafen der nichtssagenden Unbestimmtheit flüchten kann, den ihm ein de Wette, ein Neander öffnen.

Natürlich schrumpft ihm das große historische Interesse, welches dem Kampf und der Auseinandersetzung der neuen christlichen Freiheit mit dem Gesetz eigen ist, wiederum in die per-

*) I, 549 folgd.

sönliche Frage zusammen, ob „die Abschaffung des Mosaismus in der Absicht Jesu gelegen habe" — also begiebt er sich auch wiederum in das Labyrinth, welches der wilden Combination von Sprüchen, die in den verschiedensten Stadien jenes Kampfes und jener Auseinandersetzung entstanden sind, seinen Ursprung verdankt, und wiederum sind es die gewiegtesten Theologen, die ihm in den Irrgängen dieses Labyrinths als Retter erscheinen.

Zunächst bieten sich ihm eine ganze Reihe von „Aussprüchen und Handlungen Jesu" dar, „die unverkennbar dahin zu deuten scheinen," daß er jene „Absicht" gehabt habe — er weiß es bestimmt, daß Jesus das und das gesagt habe — „das Mitleid will ich und nicht Opfer" z. B. „führt er bei jeder Gelegenheit im Munde"*) — dagegen belehren ihn aber auch wieder die aufgeklärten Gottesgelehrten über den wahren Sinn dieser Sprüche und Handlungen Jesu. So ist es z. B. „bei erweitertem theologischen Geschichtskreis auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern gehörig anerkannt worden,"**) daß Jesus „an einen Umsturz der alten Religionsverfassung seines Volks nicht gedacht habe" — „wenn er am Sabbath heilt oder seine Schüler Aehren ausraufen läßt, wenn er in seiner Gesellschaft kein Fasten und keine Waschungen vor Tische einführt, so war dieß nicht gegen das mosaische Gesetz," sondern nur gegen den „spätern Kleinigkeitsgeist," der Heilen und Abpflücken einiger Aehren zu den am Sabbath verbotenen Arbeiten rechnete — Lücke hat es längst außer Zweifel gesetzt, daß Jesus (z. B. mit seinem Spruch Joh. 5, 17) das Sabbathsgesetz selbst nicht antasten will, sondern nur die Mißbräuche, welche der fleischliche

*) I, 557.

**) I, 559.

Sinn der Juden sich erlaubte — Lücke, Tholuck und wie die „unbefangenen" Ausleger alle heißen, haben die Frage, ob ein Gesetz, welches den Willen einer Naturbestimmtheit unterwarf, nicht selber schon fleischlich war, längst ins Reich des frivolen Vorwitzes verwiesen — und wenn der Donner der revolutionären Schlachten, in denen der Neuerer des Urevangeliums mit dem Gesetz kämpft, der Donner, der selbst der statutarischen Wendungen der Schrift des Matthäus spottet und noch in den abstracten Formeln des Vierten nachhallt — wenn dieser Donner auf den Jünger Tholucks, auf den Jünger Lücke's so viel Eindruck macht, daß er wenigstens in einer schlaffen Wendung zugestehen muß, daß Jesus „das auf Sittlichkeit und geistige Gottesverehrung sich Beziehende als das allein Wesentliche in der Religion erkannt habe," dann bietet sich ihm Neander als Retter dar und sagt es ihm, wie sich „dabei immer noch denken lasse, daß Jesus einzig an diese Seite sich haltend in eine genauere Prüfung der andern ceremoniellen sich gar nicht eingelassen; daß er in Folge seiner tiefgewurzelten Achtung vor dem heiligen Gesetzbuche seiner Nation um seines wesentlichen Inhalts willen auch den unwesentlichen geehrt hätte"*) — oder er rettet sich auf eigne Hand in die letzte Ausflucht,**) Jesus habe „von dem Wachsthum und Reifen seiner Ideen gehofft, es würden mit demselben die Blätterhüllen und Schaalen von selber fallen, die sie damals noch umgaben."

In meinen vorhergehenden Arbeiten habe ich die Anstrengungen des zweiten christlichen Jahrhunderts, die christliche Freiheit wieder in gesetzliche Schranken einzuschließen, als die Lebensäußerung des ewigen Juden, der in dem christlichen Be-

*) I, 562. 563.

**) I, 565.

wußtseyn seine Herberge gefunden hatte, dargestellt und gedeutet.

Zu dieser Darstellung werde ich hier in einer kurzen Erinnerung an den Kampf der „unbefangenen kirchlichen" Ausleger mit den biblischen Abschnitten, in denen die christliche Freiheit ringt und siegt oder sich organisirt, das Gegenstück hinzufügen, — nicht etwa nur, um Strauß zu zeigen, daß seine Lehrer und Gewährsmänner nur noch den innern Juden im Christen kennen und hören, sondern um eines noch sachlicheren Interesses willen — ich werde nachweisen, daß während jenes urchristliche Judenthum mit seiner Abschwächung des ursprünglichen Gegensatzes den Massen das Neue zugänglich machte und der Kirche ihr unentbehrliches Fundament gab, die Angst, mit der die Theologen die Zeugnisse von der ursprünglichen christlichen Revolution zum Schweigen bringen wollen, und die Haltlosigkeit ihrer feigen Wendungen, mit denen sie der Anerkennung des Gegensatzes zu entfliehen suchen, die äußerste Vollendung der Häßlichkeit und Feigheit ist, die dem Judenthum zu eigen angehört. Wenn der Jude im Christen des Alterthums an einer wirklichen Gestaltung mitarbeitete, als er das Kirchengebäude aufrichten half, so werde ich an der Feigheit und Zerflossenheit der Sprache, die die Apologeten in ihrem Kampf mit der evangelischen Plastik führen, die Hinfälligkeit und Abgestorbenheit wenigstens dieser Phase des ewigen Juden nachweisen.

In jenem Meisterwerk der Bergpredigt des Matthäus, dessen Urgestalt, wenn sie von den Zuthaten des Compilators befreit ist, wieder für die Größe des Geistes spricht, der in ihr die christliche Revolution gründlich organisirt d. h. selbst wieder gesetzlich stabilirt hat, sagt Tholuck, habe es „Jesus nicht bloß mit dem A. T. zu thun, sondern mit der alttestamentlichen

Lehre in der Gestalt, welche ihr der Pharisäismus gab" — der Gegensatz: „ihr habt gehört, daß den Alten (d. h. den Vätern der Urzeit) gesagt ist, ich aber sage euch," der Gegensatz, der es immer nur mit dem gesetzlichen Gebot und seiner christlichen Erfüllung zu thun hat, kann nicht klarer und reiner gebildet, nicht strenger durchgeführt seyn — aber die Angst, — die Angst des ewigen Juden! kann er es zugeben, daß sein Gesetz wirklich der Geschichte erlegen sey? Kann er sterben? Nein! Er ist mächtiger als der mächtigste Gegensatz. Er erhält sich, indem er den Gegensatz läugnet — seine Schwäche, die die Plastik des Gegensatzes nicht fassen kann, fristet ihm sein unglückliches Leben!

In diesen Parallelen, fährt Tholuck fort, „bildet Christus*) der Sache nach keine contradictorische Opposition gegen das A. T., sondern vielmehr gibt er überall demselben die Vollendung" — welches Feilschen! Welches Markten! Welcher Gedankenschacher!

Indem er stillschweigend zugibt, daß den Worten nach der Gegensatz vorhanden sey, will Tholuck uns das Zugeständniß abgewinnen, daß der Sache nach kein Gegensatz stattfindet.

Er bietet uns das bloße Wort „Vollendung," hofft uns damit zufriedenzustellen und rechnet darauf, daß wir an die schmerzhaften Operationen, die in der Geschichte zur Vollendung einer Lebensform unumgänglich nöthig sind, nicht mehr denken werden.

---

*) nachdem ich das späte Zeitalter, in dem diese Organisation der christlichen Revolution erst möglich war, nachgewiesen habe, kann ich ohne Schaden für die Sache in dieser Auseinandersetzung den Apologeten bei seinem Sprachgebrauch und bei seiner Voraussetzung über den Urheber dieser wie aller folgenden Sprüche lassen.

Der Jude will keine plastische Vollendung, denn die beschränkte und hartnäckige Bestimmtheit, deren Alleinherrschaft die Vollendung verhindert, will er nicht missen und aufgeben. Er will nicht die durchdringende Seele, denn er müßte dann dem Bann, den der stechende Blick des Gesetzes auf seine Knechte übt, ein Ende machen. Er ist sentimental und möchte es den Leuten einreden, daß die Geschichte nicht so grausam seyn könne, abgelebte Lebensformen zu zertrümmern und neue plastische Kräfte zu erzeugen — aber er vielmehr würde, wenn er die Macht dazu hätte, wirklich grausam seyn und die neuen Kräfte, die seinen Neid erregen, seinem starren und geistlosen Gesetze opfern.

Aber dann „würde, antwortet Olshausen, der ungehörige Sinn entstehen, daß Jesus sich und seine Lehre der mosaischen entgegenstellte" — ein Einwand, der im Munde derjenigen, denen jede schöpferische Wahrheit als ungehörig erscheint, in der That von großer Kraft ist!

Sprächen diese modernen Juden aufrichtig, wie die alten, so würden sie es mit Bengel geradezu aussprechen, daß Jesus das Gesetz Mose's nicht für unvollkommen*) erklärt habe, daß zwischen Moses und Christus überhaupt keine Differenz statt finde und die Predigt des Letzteren das Gesetz des Ersteren nicht überstiegen habe**), oder mit Calvin, daß Gott zwar einen neuen Bund für die Zeit der Ankunft Christi verheißen, aber zugleich gezeigt habe, daß er keineswegs von dem ersten verschieden seyn würde.***)

---

*) imperfecta.

**) Nulla pugna est inter Mosen et Christum. Mosis legem non excedit serno Christi.

***) Pollicitus quidem fuerat deus novum foedus Christi adventu, sed simul ostenderat, minime diversum fore a primo.

Wenn nun Jesus dem alttestamentlichen: „du sollst nicht tödten, wer aber tödtet, ist des Gerichts schuldig" sein Wort entgegensetzt: wer seinem Bruder zürne, sey des Gerichts schuldig, wer aber zu seinem Bruder sage: Dummkopf, verfalle dem Synedrium, wer aber zu ihm: Narr sage, dem Höllenfeuer — und wenn es nun darauf ankommt, die pharisäischen Bestimmungen wirklich aufzuzeigen, mit denen Jesus kämpft, so antwortet de Wette, „wer aber tödtet, ist des Gerichts schuldig," sey „Zusatz der Schriftgelehrten," Paulus nennt ihn sogar einen „schwächenden Zusatz — als ob das Gesetz nicht geböte, daß über den Mörder Gericht gehalten werde! Als ob diese Bestimmung nicht nur als Ausgangspunkt für die Steigerung, die der Fortschritt vom Gericht bis zum Höllenfeuer im zweiten Glied des Gegensatzes bildet, aus dem Gesetz aufgenommen wäre!

Wenn Jesus dem gesetzlichen Verbot: du sollst nicht ehebrechen, den Satz gegenüber stellt, daß schon die unwillkührlich aufsteigende Lust dem Ehebruche gleich sey, bemerkt de Wette, daß „die Schriftgelehrten bloß bei dem vollbrachten, äußern Ehebruch stehen blieben" — wohlan! Dann dachten sie wie das Gesetz!

Wenn Jesus die völlige Unauflöslichkeit der Ehe behauptet, so sollte man meinen, der Apologet müsse daran verzweifeln, einen Zusatz der Schriftgelehrteu aufzufinden, zu dem jenes neue Gesetz den Gegensatz bilde, da die Willkühr des Mannes schon vom A. T.lichen Gesetz im äußersten Grade legitimirt war. Dennoch behauptet Olshausen, Jesus erkläre sich gegen die pharisäische Deutung, welche die gesetzliche Erlaubniß der Scheidung „mit zum Wesen der Ehe rechnete" — als ob das Gesetz nicht auch aus seiner Grundansicht vom Wesen der Ehe seine Autorisation der Willkühr des Mannes geschöpft hätte! Diese Feigheit, die sich davor fürchtet, den Gegensatz des Gesetzes und

des Evangeliums anzuerkennen, verläuft sich endlich in so gräuelhafte Aussprüche wie den desselben Apologeten, daß „dem A. T. die richtige Ansicht von der Ehe als einem unauflöslichen Seelenleben zu Grunde lag" — dem Gesetz, welches die Frau der barbarischen Willkühr des Mannes preisgegeben hat!

Während ältere Ausleger wie Bengel unbekümmert darum, wie ihre Erklärung zum Text passe, einfach hinschreiben, die Wiedervergeltung, der Jesus die freiwillige Unterwerfung unter das Unrecht entgegensetzt, sey die angemessenste Strafe*), muß der neuere Apologet sich schon ernstlicher abmühen, um den Schein zu beseitigen, als trete Jesus zum alttestamentlichen Gesetz in Gegensatz. Tholuck ist der Glückliche, dem es gelungen ist — er hat es wirklich herausgefunden, daß Jesus „hier nicht die Obrigkeit anredet" — (für ihn spricht nämlich Jesus nicht über das positive Recht und Gesetz) — er glaubt endlich in der „Annahme," „daß der fleischliche Sinn der Schriftgelehrten jene gerichtliche Norm der Wiedervergeltung auch zur Norm für das gewöhnliche Leben, ja zur Befriedigung einer ungeordneten Rachsucht gemacht habe," Hilfe und Rettung gegen den schrecklichen Gegensatz zu finden und im Genuß der wohlverdienten Ruhe vergißt der gründliche Forscher, daß es seine Pflicht gewesen wäre, wenigstens eine Art von historischem Beweis für seinen abentheuerlichen Fund, daß die Schriftgelehrten durch die mißbräuchliche Anwendung jener gesetzlichen Bestimmung das tägliche Leben zu einem beständigen Faustkampf gemacht haben, aufzustellen!

Die triumphirende Freude endlich, mit der der Apologet auf die Parallele des alttestamentlichen Gebots der Nächstenliebe

---

*) talio poenarum convenientissima.

und des christlichen der Feindesliebe hinweist, habe ich ihm leider in meiner Kritik dieses Abschnitts verdorben.

Du sollst deinen Nächsten lieben! Ja, das ist im Gesetz geboten, aber wo, fragt der siegreiche Apologet, wo, daß man den Feind hassen solle? Deinen Feind sollst du hassen, antwortet Tholuck, ist vielmehr ein „Zusatz der Schriftgelehrten," eine „falsche Glosse der Pharisäer," de Wette, ein „Schluß," den nur die Pharisäer aus dem mosaischen Gebote zogen, Paulus.

Die ganze Sache reducirt sich darauf, daß dieser Satz Nichts als eine richtige Folgerung aus der gesetzlichen Anschauung, aber ein ungeschickter und matt nachschleppender Zusatz des Compilators ist, von dem das gegenwärtige Matthäusevangelium herrührt.

Es bleibt beim Gegensatz des alten und des neuen Gesetzes!

„Die Starken, sagt Jesus, als die Pharisäer ihm seine Vertraulichkeit mit Sündern und Zöllnern zum Vorwurf machten, bedürfen nicht des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, um die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder" — selbst dieser revolutionäre, die Weltordnung von Grund aus umkehrende Spruch ist vor der abstumpfenden Thätigkeit der Apologeten nicht sicher gewesen. „Die Pharisäer, sagt z. B. de Wette, sind wenn auch nur vergleichungsweise die Gesunden und Gerechten, weil sie nicht in solcher Ungerechtigkeit lebten wie die Zöllner; Jesus erkennt die gesetzliche Gerechtigkeit an" — der religiöse Künstler, der diesen Spruch gebildet hat, hat also die ganze umwälzende Ironie des christlichen Princips umsonst auf ihren einfachsten Ausdruck gebracht — von der christlichen Revolution, die das Privilegium der Gerechten vernichtete und die Verworfenen zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses machte, hat der Apologet nichts erfahren.

Auch die Parabel vom verlorenen Groschen und Schaaf

muß er meistern. „Der Gedanke, daß die Freude über Einen bußfertigen Sünder größer ist als über neun und neunzig Gerechte, sagt z. B. de Wette, ist menschlich aufgefaßt: der Mensch freut sich für den Augenblick mehr über das Wiedergewonnene, als über das, was er ruhig besitzt." Im Himmel ist diese Freude vielmehr eine ewige. „Das Uebergewicht" jener Freude, sagt de Wette, könne Gott nicht beigelegt werden. „Im Himmel" vielmehr wird sie (Luk. 15, 7) stattfinden. „Natürlich," erwidert de Wette, wird das „nur in bildlicher Rede" gesagt. Was aber natürlich ist, ist vielmehr das Eine, daß der natürliche Mensch von den himmlischen Dingen Nichts versteht.

Wie Strauß sagt auch Calvin bereits, Jesus sey nicht gegen das Sabbathsgesetz aufgetreten, sondern nur den Kleinigkeitsgeist der Pharisäer*) und ihre selbsterfundenen Traditionen habe er bekämpft. Sagt Jesus zur Rechtfertigung der Jünger, denen die Pharisäer ihr Aehrenpflücken am Sabbath zum Vorwurf gemacht hatten, auch David habe etwas gethan, was ihm nach dem Gesetz nicht zustand, so weiß es Calvin besser: er sagt, David habe Nichts gegen das Recht**) gethan. Oder beruft sich Jesus darauf, daß die Priester um des Tempeldienstes willen, der von ihnen Arbeit fordert, den Sabbath entheiligen, so sagt Calvin, Jesus drücke sich uneigentlich aus und accomodire sich den Zuhörern — den Zuhörern — den

*) ihre superstitio.

**) praeter fas — ein Beispiel von der Unreinheit der theologischen Sprache. Calvin schiebt die beiden Gesichtspunkte, um die es sich handelt, in einander. Die Frage ist nicht allein die, ob David Nichts gegen das Recht — welches nach den verschiedenen Ansichten sehr verschieden erscheinen kann — gethan habe, sondern ob er that, was das positive Gesetz verbot.

Gegnern, die die geschickt erfundene Wendung zu Boden schlägt!

Noch Eine Aeußerung der Feindseligkeit, mit der der natürliche Mensch die Freiheit des neuen Geistes verfolgt!

Wenn auch Matthäus der Ausführung Jesu über das einzig Verunreinigende nicht (C. 15, 20) seinen unpassenden Schluß gegeben und das Essen mit ungewaschenen Händen wieder erwähnt hätte, nachdem von diesem Anlaß aus zu einer viel umfassenderen Dialektik fortgegangen war, so würden sich die Theologen doch verlaufen haben.

Sogar „die Frage, ob sich Jesus gegen die mosaischen Speisegesetze erkläre," nennt de Wette „ungehörig," weil der Zusammenhang nicht darauf führe und außerdem aus Matth. 15, 20 klar sey, daß Jesus allein an das Essen mit ungewaschenen Händen denke — statt durch die Kraft des Spruches vom einzig Verunreinigenden sich zur Untersuchung, ob in der Compilation des Matthäus wirklich Zusammenhang vorhanden sey, bewegen zu lassen, benutzt er also die Zusammenhangslosigkeit dieser Compilation, um jene Kraft zu ersticken.

„Nicht, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern, was aus dem Munde kommt, das verunreinigt den Menschen" (Matth. 15, 11) — das ist ein Gegensatz, dessen reine Spannung jeder seiner beiden Seiten eine gleich unbeschränkte Allgemeinheit mittheilt — nur dasjenige, was geistigen Ursprunges ist, kann den Menschen verunreinigen — keine Speise (also nicht nur von der Speise handelt der Spruch, die eine ungewaschene Hand zum Munde führt), keine Speise kann den Menschen, da sie etwas bloß Natürliches ist, verunreinigen.

Trotz der reinen Durchführung des Gegensatzes kann Fritzsche die Behauptung wagen, Jesus wolle keineswegs schlechthin

läugnen, daß die Speisen den Menschen verunreinigen, sondern nur sagen, daß ihn die bösen Gedanken viel mehr beflecken.

Dem Juden, der nur gehässige oder schlaffe Antithesen liebt, ist ein gehaltvoller Gegensatz ein Gräuel — ein Gegensatz, der im stolzen Selbstgefühl seines Inhalts aufrecht dahin schreitet, gilt ihm als gottlos und frevelhaft, er muß daher sehen, ob es nicht möglich ist, ihm die Sehnen zu durchschneiden.

Olshausen ist sogar so kühn, die Behauptung zu wagen, daß in der That gar kein Gegensatz vorhanden sey und daß es nur den Jüngern, die in ihrem schwachen Verstande von der Höhe, die die theologische Auslegungskunst erreichen würde, noch nichts ahndeten — nur den ungeübten Jüngern so „schien," als ob der Spruch vom einzig Verunreinigenden „mit dem A. T., welches den Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen lehrt, einen Gegensatz bildet."

Nein! Ein sachlicher, wirklicher Gegensatz liegt nicht vor — Jesus konnte, durfte nicht diesen tödtlichen Schlag gegen das positive Gesetz führen — „da er die Göttlichkeit des A. T. anerkennt, so mußte er auch, sagt Olshausen, in den Speisegesetzen etwas Bedeutsames sehen" — der Jude, der sentimentale Feind des gediegenen Kampfs, der feige und grausame Beschützer des drückendsten und veraltetsten Alterthums, hofft uns also durch seine Hinweisung auf die Bedeutsamkeit des A. T. die Thatsache, daß es sich um die positive Geltung des Gesetzes handelt, in Vergessenheit zu bringen.

Nein! Daß die Speisegesetze „etwas völlig Leeres und und Willkührliches wären, will der Erlöser auch keineswegs sagen. Er hebt nur den Gegensatz des Innern und Aeußern hervor und macht bemerklich, daß Speisen als etwas Aeußeres nie das Innere berühren und verunreinigen könnten" — aber ist denn damit einer Anschauung, die dem Natürlichen als

solchem eine geistige und sittliche Macht beilegte, also auch voraussetzte, daß es den Geist unmittelbar treffen und anstecken könne, nicht für immer ein Ende gemacht?

Der Rabbine spricht von Bedeutsamkeit und thut, als ob er fähig sey, den innern Grund der orientalischen Anschauung von der verunreinigenden Kraft des Natürlichen aufzufinden — als Jude ist er aber so wenig im Stande, die innere Seele einer Anschauung zu erfassen, als er dazu fähig ist, sich von dieser selbst zu befreien. Während der Orient die geistig verunreinigende Kraft der Natur in denjenigen Erscheinungen zu erblicken glaubt, in denen sie gleichsam ein Leben für sich führt und sich dem göttlichen Willen entzieht — also in allen Erscheinungen, in denen ihre empörten Kräfte der Harmonie des Göttlichen widerstreiten oder der Seele des Organismus nicht mehr gehorchen — schrumpft für Olshausen die „bedeutsame" Satzung, die der Erlöser auch noch höchst bedeutsam fand und trotz seiner „Hervorhebung" des Gegensatzes vom Inneren und Aeußeren auch für seine Gemeinde noch bestehen ließ, in den Gemeinplatz zusammen, daß „das Aeußerliche äußerlich verunreinigen könne und daß es also nicht einerlei sey, was der Mensch esse."

Der ewige Jude versteht nicht mehr den Sinn der Gesetze, denen er in seiner orientalischen Heimath gehorchte — aber eben so wenig die Freiheit der Welt, die er durchwandert und in deren neue Gesetzgebung er sich gleichwohl als alter, erfahrener Meister beständig einmischen möchte.

Ich komme zu Strauß zurück.

Auch in der Frage über den Umfang des messianischen Plans Jesu und sein Verhältniß zu den Heiden würgt er sich

mit den Sprüchen des evangelischen Jesus herum und wägt er seine Möglichkeiten ab, die alle chimärisch sind und bleiben, da sie auf der Voraussetzung beruhen und stehen bleiben, daß die Tradition wirklich die Aeußerungen Jesu über diese Angelegenheit mit sich umhergetragen habe. Nirgends eine Kraft, die der Langenweile dieser schaukelnden Bewegung ein Ende machte — kein Trost in dieser Hölle, wenn nicht zuweilen Neander und de Wette erschienen und ihn mit ihren Offenbarungen aufrichteten!

Ihrer Belehrung verdankt er z. B. den Ausweg, daß „das den Jüngern ertheilte Verbot, sich an die Heiden zu wenden, mit aller Wahrscheinlichkeit als ein solches dargestellt werden kann, welches bloß vorläufig gelten sollte, indem Jesus gerathen fand, während seiner Lebenszeit das Evangelium vorerst nur unter seinen Landsleuten feste Wurzel fassen und erst später, wenn sich überdieß die Vorstellungen seiner Anhänger durch seinen Tod gereinigt haben würden, sich weiter ausbreiten zu lassen"*).

In gleich geistloser Weise übertüncht er die Schwierigkeiten, die ihm aus dem Widerspruch hervorgehen, in welchem die evangelischen Aeußerungen Jesu über „das Verhältniß des messianischen Plans zu den Samaritern" sich mit einander befinden, mit einer Möglichkeit nach der andern, bis ihn Neander davon überzeugt, wie „sich Gründe denken lassen, um derentwillen es Jesus unbedenklich fand, den Samaritanern sich als Messias zu bekennen — einem vom Stamm der Nation abgerissenen Ast mit minder starkem Nationalgefühl, dessen, wenn gleich ebenfalls politisch gefärbte Messiasidee weniger Widerstand schien entgegensetzen zu können, als von den

*) I, 571.

Juden und selbst von den Jüngern, so lange Jesus noch lebte, zu befürchten war"*).

In Wahrheit ein gelungenes Charakterbild. Das war wirklich ein Mann, der immer nur — selbst im Kreise seiner nächsten Anhänger immer nur Widerstand zu befürchten hatte, und es „unbedenklich fand," sich „persönlich"**) einmal auch einem Kreis zu „bekennen", der ihm „weniger Widerstand entgegensetzen zu können schien!" In der That ein Held, der nicht zu kämpfen wußte!

Um zu beweisen, daß der Fischzug Petri in der Schrift des Lukas die zu einer Geschichte umgewandelte Anrede sey, mit der Jesus die ersten Jünger berufen hatte, fragt Strauß***), „seit wann es wohl in der Art der Sage wäre, zu vergeistigen, Reales, wie eine Wundergeschichte in Ideales, wie bloße Rede zu verwandeln." In der Art der Sage sey vielmehr das Gegentheil begründet.

Durch die Einschiebung dieses Pfahls, der Sage, in eine Untersuchung, in der es sich um ganz andere Factoren handelt, wird dieselbe von vornherein getödtet. Die Art der Sage kommt in der vorliegenden Untersuchung nicht in Betracht, sondern Berichte und ihr gegenseitiges Verhältniß — Berichte und ihr Verhältniß zu den Schriften, in denen sie sich vorfinden, so wie das Verhältniß dieser Schriften zu einander, das ist es und das nur allein, was zu untersuchen ist. Dem

*) I, 581.
**) I, 584.
***) I, 603.

ersten Anschein nach ist diese Untersuchung allerdings etwas verwickelter als die Entscheidung nach dem, was in der Natur der Sage liegt, in der That aber ist sie bei weitem einfacher — einfach wie Alles, was wirklich naturgemäß ist.

Zeigt es sich nun nach der Untersuchung jenes dreifachen Verhältnisses, daß der Verfasser vom Grundstock des gegenwärtigen Lukasevangeliums die Schrift eines Mannes benutzt habe, der die Worte Jesu an seine ersten Jünger zur Ausarbeitung eines Wunderberichts benutzt hatte, und wollte man nun aus diesem Ergebniß in der Manier der Straußischen Kritik die Folgerung ziehen, es sey in der Art der spätern Schriftsteller „Ideales, wie bloße Reden in Reales, nämlich in Wundergeschichten zu verwandeln,“ so würde dieselbe Schrift des Lukas wiederum sehr stark dagegen protestiren, da sie mit ihrer Umwandlung der Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums in die Parabel vom Feigenbaum vielmehr beweist, daß ein Schriftsteller eben so gut auch zu dem Entgegengesetzten sich aufgelegt fühlen könne.

Von einem wunderbaren Fischzug weiß auch das vierte Evangelium aus den Tagen nach der Auferstehung Jesu zu erzählen. „Daß dies eine von der bei Lukas erzählten Geschichte verschiedene sey, sagt Strauß, ist wegen der großen Aehnlichkeit kaum denkbar; ohne allen Zweifel vielmehr ist dieselbe Erzählung durch die Tradition in verschiedne Theile des Lebens Jesu verlegt worden“*).

Für den Kritiker, der die Phrase „ohne allen Zweifel“ für ein sehr unangemessenes Werkzeug der Forschung hält, ist vielmehr das Eine zweifellos gewiß, daß er aus dem innern Bau und aus der gegenseitigen Berührung zweier Berichte sich

*) I, 604.

darüber Gewißheit zu verschaffen hat, ob sie auch schriftstellerisch zu einander in Verhältniß stehen — von den Differenzen, die mit der Aehnlichkeit verbunden sind, wird er sich darüber belehren lassen, welcher der beiden Berichte der ursprüngliche, welcher die Copie ist — „ohne allen Zweifel" wird er dann finden, daß nicht die Tradition, sondern der Vierte es war, der des Lukas Bericht vom Fischzug Petri für sein Gebilde benutzt und in dieß Gebilde zugleich ein Interesse mit aufgenommen hat, welches in des Lukas Schrift den Bericht von der Erscheinung des Auferstandenen durchzieht.

Von den Beweisstücken werde ich Eines anführen. Als der Auferstandene den Eilfen erschien, berichtet Lukas, und diese erschraken, läßt er sich von ihnen befühlen, damit sie sich überzeugen, daß er Fleisch und Knochen habe und kein Geist sey; als sie aber gleichwohl noch zweifelten, fragt er, ob sie nichts zu essen hätten, und ißt er vor ihren Augen die Speise, die sie ihm reichten. Das ist klar, verständig, zusammenhängend, in diesem Zusammenhange erst gebildet. Wenn aber im vierten Evangelium die Jünger auf dem See sich befinden, der Auferstandene am Ufer steht und ehe jene ihn erkannt haben und ohne daß dieser Ausruf irgendwie motivirt wäre, ihnen zuruft: „Kinder habt ihr Nichts zu essen?" so ist es „ohne allen Zweifel" gewiß, daß der Vierte ein Stichwort, das er dem Bericht des Lukas entlehnte, aus seinem natürlichen Zusammenhang herausgerissen und von allen naturgemäßen Motiven abgelöst hat.

Wenn Strauß als Resultat seines Hin- und Herredens über die Bergpredigt die Sätze aufstellt*), „daß die körnigen

*) I, 652.

Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten, wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen und an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten," daß Matthäus „ein geschickter Sammler" war, daß endlich bei Lukas und Marcus „manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, liegen geblieben sind," so hat er sich vielmehr wie in allen gleichen Fragen durch die chimärische Fluth der Ueberlieferung von der Untersuchung des einzig vorliegenden Thatbestandes hinwegtreiben und vom Zufall bestimmen lassen, wo die Wirklichkeit, angemessen befragt, auf das Bereitwilligste von ihrer Ordnung Zeugniß ablegt.

Werden die Evangelien nicht als Niederschlag der Tradition, sondern als das, was sie sind, als schriftstellerische Compositionen ins Auge gefaßt, so tritt der Gegensatz des Urevangeliums, in welchem die kurzen, schlagenden und weltumwälzenden Antworten und Aeußerungen des Herrn zur Masse wie zur Architektonik des Erzählungsstoffes in harmonischem Verhältniß stehen, und der spätern Compilationen klar hervor — so lösen sich die spätern Schöpfungen, die die Compilatoren zusammengeworfen, von den fremdartigen Elementen, mit denen sie combinirt sind, wieder ab — so tritt endlich die Reihe der geschichtlichen Entwicklungen und Kämpfe, die das Gemeindeleben durchmachen mußte, damit diese spätern Schöpfungen möglich werden konnten, wieder ans Tageslicht.

Kurz, die Reihe der geschichtlichen Stadien, der Verlauf der schriftstellerischen Schöpfung, Composition und Compilation — Leben und Wirklichkeit — Gestalt und Individualität treten dann an die Stelle der nebelhaften Phrase.

Es ist wahr — wenn Augustinus*) die verschiedene Stellung, die die Evangelisten den einzelnen Begebenheiten geben, daraus erklärt, daß jeder „in der Ordnung erzählen zu müssen glaubte, wie es gerade Gott beliebte, eben das, was er gerade erzählt, seinem Gedächtniß einzuschieben,“ so kann die Naivität der Tautologie, die eine Schwierigkeit dadurch zu erklären glaubt, daß sie Gottes Belieben dafür verantwortlich macht, kaum übertroffen werden.

Auch die Stumpfheit des Bewußtseyns, die Schleiermacher beweist, wenn er die eigenthümliche Ordnung, in der Lukas die Begebenheiten erzählt, daher ableitet, daß er die Werke von Anekdotensammlern benutzt habe, die die Begebenheiten in der Ordnung mit einander combinirt haben, in der sie dieselben erfahren haben, ist schwerlich noch einer Steigerung fähig.

Was aber noch möglich war, hat Strauß wirklich geleistet — seine Traditionshypothese setzte ihn in den Stand, mit der Naivität des großen Kirchenvaters wie mit des modernen Heiligen Stumpfsinn mit Erfolg zu concurriren, und es ist ihm wirklich gelungen, gleich geistlos wie der Letztere die pragmatische Anordnung des evangelischen Stoffes vom Zufall und zu gleicher Zeit eben so gläubig, wie es Augustinus gethan hat, den Zufall von einer höhern Macht abzuleiten.

Seine Evangelisten schreiben ihre Anekdoten in der Form und in der Ordnung nieder, in der sie ihnen die Tradition dictirte. Finden gleichwohl zwischen ihren Arbeiten bedeutende Abweichungen statt, so ist die Sage überhaupt ein Element, dessen unbestimmtes Hin- und Herwogen das Entstehen verschiedener Fassungen desselben Stoffes und die Verschiebung der

---

*) in seiner Schrift de consensu evangel. Lib. II, c. 44. 51. und öfter.

gewöhnlichen Reihefolge erklärlich macht, während die gewöhnliche Tradition — wir müssen diese Tautologie schon wagen — die gewöhnliche Fassung und Ordnung fester bewahrte, und jene Differenzen sind dann einfach genug daraus zu erklären, daß die Evangelisten entweder der Sage überhaupt, oder der gewöhnlichen Tradition folgten oder wie z. B. Lukas, als er den Spruch Jesu über seine geistigen Verwandten in zwei Fassungen mittheilte, sich von beiden*) bestimmen ließen.

Selbst der Vierte, für dessen Rettung gegen seine früheren Zweifel Strauß sich Neandern und de Wetten unendlich verpflichtet fühlt, verdankt der Inspiration dieser Ueberlieferung manche Brocken — auch er war jenem Zufall unterworfen — so ist ihm z. B.**) „das traditionelle Dictum“ (stehet auf, laßt uns von hinnen gehen C. 14, 31) in den Vortrag, der die Abschiedsrede seines Jesus bildet, „unwillkührlich zwischeneingeschlüpft.“

Nirgends ein seelenvoller Blick, dem sich das innere Leben eines evangelischen Gebildes erschlösse! Niemals leuchtet aus dem Auge ein Funke des Lebens, dem das Leben, welches die ursprüngliche Anlage der evangelischen Geschichte durchströmt, sich einmal offenbaren könnte. Kein Sinn für Plan und Rhythmus und Harmonie — also auch keiner für die Verwirrung, für Dissonanz und für die Combination unzusammengehöriger Töne!

Leben und Geist und der Sinn für Gestalt und Seele können im Hunger des theologischen Interesses nicht aufkommen.

*) I, 761.

**) I, 729.

Es handelt sich z. B. um die verschiedene Stellung, die der Vierte und die Synoptiker der Tempelreinigung geben. Die ganze Differenz besteht nach Strauß nur darin, daß die letzteren diese Begebenheit „in den Einen jerusalemitischen Aufenthalt Jesu verlegen, von dem sie nur wissen," jener hingegen sie bei Gelegenheit des ersten Festbesuchs sich zutragen läßt, — die einzige Frage ist ihm nur die, welche von beiden Voraussetzungen die historisch richtige sey — nein! Die Differenz enthält schon die Antwort — „da der bestimmten Zeitangabe des vierten Evangelisten die Uebrigen eigentlich ohne Zeitbestimmung gegenüber stehen, so kann uns, schließt Strauß,*) bei unserer mangelhaften Kenntniß der Zeitverhältnisse und näheren Umstände der Schein größerer innerer Schwierigkeit auf Seiten der Zeitbestimmung im vierten Evangelium noch nicht berechtigen, sie gegen eine andere zu verwerfen, die gar kein bestimmtes Zeugniß für sich hat."

Aber welches Zeugniß hat denn der Vierte für sich? — muß denn nur Eine Voraussetzung verworfen werden? — und wenn es sich, die Frage richtig gefaßt, um beide Voraussetzungen zu gleicher Zeit handelt, ist damit etwas geschehen, wenn sie beide verworfen werden? — soll der Theologe mit seiner falschen Gier nach historischen Daten die Forschung auch nur noch so weit beherrschen, daß sie ihre Aufgabe gelöst zu haben glaubt, wenn sie den Gegensatz von zwei evangelischen Voraussetzungen in ihrem beiderseitigen Untergange gelöst hat?

Nein! Denn diese Auflösung des Gegensatzes kann sie vielmehr nur herbeiführen, wenn sie in der Freiheit ihres theoretischen Interesses beiden Seiten des Gegensatzes gerecht wird, beider Seele aufsucht, beider Ursprung erklärt.

*) I, 773.

Die Frage über die Berichte von der Salbung Jesu stellt Strauß so: „sind die vier Erzählungen nur unter der Voraussetzung zu vereinigen, daß mehrere derselben traditionelle Umbildungen erfahren haben, so fragt es sich, welche von ihnen dem ursprünglichen Thatbestande am nächsten stehe." *)

Also nur? Das wäre die einzige Voraussetzung, unter der die Berichte — (nicht zu „vereinigen," denn das ist noch die Sprache des theologischen Interesses, welches Berichte harmonistisch in Einheit bringen will, sondern) — in ihr inneres Verhältniß zu versetzen sind? — Berichte, die in jedem Satz, in jeder Wendung den Beweis führen, daß sie einer aus dem andern entstanden sind?

Und die nächste Frage wäre die, welche der vier Erzählungen dem ursprünglichen Factum am nächsten stehe?

Es ist vielmehr die Frage, welche der Urbericht ist, in welcher Reihefolge die übrigen entstanden sind und welches Interesse die Späteren zu ihren Aenderungen brachte. Ist diese Frage gelöst, dann wird auch die Seele, die im Urbericht ihren Leib erhielt, kein Geheimniß bleiben.

Nach dem gewöhnlichen Hin- und Herreden, daß es z. B. „nicht rathsam sey, das vierte Evangelium," welches die salbende Frau Maria nennt, „gerade hier einer unhistorischen Namengebung zu beschuldigen," daß „das Verhältniß Jesu zu der Familie in Bethanien" vielmehr „ein Punkt sey, an welchem dieses Evangelium aller Wahrscheinlichkeit nach vor den übrigen genauere Notizen voraus hat," kommt Strauß zu dem Resultat, daß die Nachrichten des Matthäus und Marcus von Jesu Aufenthalt in Bethanien, des Lukas von seiner Einkehr bei den Schwestern Martha und Maria, des Marcus

*) I, 783.

und Matthäus Nachrichten von der Salbung in Bethanien — daß „diese zerstreuten Züge eben so viele Wegweiser sind, die als auf einen Vereinigungspunkt nach der Erzählung des Johannes hinweisen“*).

Sehr natürlich! — nachdem der Vierte diese Züge seinen Vorgängern entlehnt und in seiner Weise vereinigt hat.

„Daß das jüdische Volk zu Jesu Zeiten vom Messias Wunderthaten erwartete,“**) ist Strauß „aus den Evangelien gewiß,“ ob aber die Evangelien in eigner Sache ein Zeugniß ablegen dürfen, d. h. ob ihre Voraussetzung von einer jüdischen Dogmatik, die dem Messias vorschrieb, was er zu thun hatte, auch vor dem Forum der historischen Kritik sich behaupten könne — an diese Frage denkt er so wenig wie Bertholdt, sein christologischer Gewährsmann.

Welches Mißgeschick muß ihn daher verfolgen, wenn er die evangelischen Zeugnisse der Reihe nach aufzählt und sie für seinen tautologischen Beweis benutzen will!

„Als Jesus einmal einen dämonischen Blindstummen geheilt hatte, wurde das Volk auf die Vermuthung geführt, ob er nicht der Sohn Davids sey“ — leider ist es aber erst Matthäus, der (C. 12, 23. 9, 27) so frühzeitig, ehe Petrus mit seinem gottgewirkten Glauben und der Blinde von Jericho als Vorbote des herannahenden Volksglaubens auftreten, in den Massen den Glauben voraussetzt. „Johannes der Täufer wurde durch das Gerücht von den Thaten Jesu zu der Frage veranlaßt, ob er

*) I, 786. 787.
**) II, 1.

der Kommende sey, worauf sich Jesus, daß er es sey, auf seine Wunderthaten berief" — in welcher Welt lebten aber dieser Täufer und dieser Jesus? Noch nicht einmal in der Welt des Urevangeliums, sondern in der später geschaffenen, die einem der Vorläufer des Lukas ihre Entstehung verdankt.

Strauß nimmt also wirklich an — er will es beweisen, daß Jesus Wunder vollbracht habe? Allerdings! Sonst wäre die Vermuthung, auf welche das Volk durch den Anblick dieser Wunder geführt wurde, ohne Beweiskraft für seine Hypothese von der messianischen Dogmatik der Juden — sonst hätten die Apologeten, die so mühselig die Zeugnisse für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Wunderberichte aufgesucht haben, umsonst für ihn gearbeitet!

So sagt er z. B.*), „daß die Wundergabe auch nach dem Hinscheiden Jesu in der apostolischen Kirche fortdauerte, dessen versichert uns nicht allein die Apostelgeschichte, deren Zeugniß möglicherweise in Anspruch genommen werden könnte, sondern ein unverwerflicher Zeuge dafür ist der Apostel Paulus in seinen Briefen, wo er theils sich selbst eine von Christus verliehene Kraft der Zeichen und Wunder (Röm. 15, 19), eine Wirksamkeit in Zeichen und Wundern zuschreibt (2. Kor. 12, 12), theils unter den in der Gemeinde vertheilten Geistesgaben die Gaben der Heilung und Kraftwirkungen aufführt."

Ich habe dagegen bewiesen, daß die Wunder der Apostelgeschichte eine schriftstellerische Copie der evangelischen Wunder Jesu sind und daß der Apostel der sogenannten paulinischen — auch jener Haupt- und Grundbriefe, die bisher als unzweifelhaft paulinisch galten, ein spätes Product des zweiten christlichen Jahrhunderts ist.

---

*) II, 5.

Fährt nun Strauß fort: „von hier aus gilt ein Rückschluß auf Jesum selbst nicht nur in der Art, daß wir überhaupt, was wir an Einem Orte anerkennen müssen, an einem andern zu verwerfen kein absolutes Recht haben, sondern sogar a minori ad majus schließend müssen wir bei Jesus das Außerordentliche glaublicher finden als bei seinen Jüngern," so hätte ich vielmehr, da ich von einem Beweis ausgehen kann, ein Recht dazu, von dem schriftstellerischen Ursprung der Copie auf den gleichen Ursprung des Originals zurückzuschließen — allein ich bedarf dieses Rückschlusses nicht, — ich habe Copie und Original sich selbst ihr Urtheil sprechen lassen.

Was die einzelnen Wunderarten betrifft, so streitet Strauß ernsthaft dafür, daß Jesu „eine so ausgeführte Dämonologie" zuzuschreiben sey, wie sie seinen (!) Sprüchen und Worten über Dämonen zu Grunde liege. Wenn er zu den einzelnen Geschichten kommt, so hilft er sich mit einer Theilung zwischen Thatsächlichem und Sagenhaftem, wie sie seinem Interesse zusagt. So sagt er z. B. über die Gadarenische Grauengeschichte*): „so wenig man Ursache hat, die Heilung eines oder (!) zweier Dämonischen von besonders schwieriger Krankheitsform durch Jesum als zum Grunde liegende Thatsache zu bezweifeln, so dringend ist man veranlaßt**) in manche Nebenumstände der Erzählung***) einen Zweifel zu setzen und

*) II, 47.

**) aber gewiß nicht durch den Bericht.

***) die aber der Bericht als eben so nothwendige Glieder seiner selbst betrachtet wie die Bestandtheile der vermeintlichen Grundthatsache.

namentlich den Zug mit den Schweinen*) als eine sagenhafte Zuthat zu betrachten."

In der That eine große Vorstellung von der Kritik! Eine gründliche Entscheidung, die in den Berichten die zweierlei Bestandtheile von einander sondert, die man als den historischen Kern „zu bezweifeln keine Ursache hat" und die man als sagenhafte Zuthat zu betrachten „dringend veranlaßt ist!"

Wird dagegen der Bau der Berichte, ihre Gruppirung, ihr Verhältniß zum Gesammtplan der Evangelien wirklich untersucht, so wird die Frage eine Stellung erhalten, die jene theologische Neugier nach dem historischen Thatbestande und jenes Auskunftsmittel einer willkührlichen Unterscheidung des geschichtlichen Kerns und der sagenhaften Zuthaten tief unter sich läßt — dann wird es sich auch zeigen, weshalb der Vierte, über dessen Stillschweigen die Apologeten bis auf Strauß unsicher hin- und herrathen, Nichts von diesem Kampf Jesu mit den Dämonen zu berichten weiß.

Der Urevangelist, der seine Darstellung darauf anlegte, daß Jesus erst am Schluß seiner galiläischen Wirksamkeit von den Jüngern und vom Volk als der Messias erkannt wurde, konnte es gleichwohl nicht ertragen und fühlte noch den Widerspruch, der darin lag, daß Niemand in dem Gewaltigen den Messias erkennen und ihn als solchen bekennen sollte; — er mußte sogar im ersten Augenblick schon, da Jesus auftrat, Bekenner aufstellen, die es bezeugten, wie gewaltig und zwingend der Eindruck seiner Persönlichkeit war; — Menschen konnten, durften nach der Gesammtanlage seines Werks diesen Eindruck nicht sogleich deuten — also konnten es nur überirdische Geister seyn, die in

*) wenn ihn der Bericht auch noch so ernstlich als den letzten vollendenden Drucker seines Nachtstückes behaupten wollte.

dem Hohen und Einzigen den Sohn des Allerhöchsten erkannten und in ihrer Niederlage zugleich für seine Uebermacht Zeugniß ablegten.

Der Vierte theilt von diesem Kampf Nichts mit, nicht etwa, weil er Nichts von ihm wußte, nicht, weil er seiner vermeintlich höhern Bildung wegen Nichts von diesen Gesellen des Teufels wissen wollte — er hat vielmehr das gegenwärtige Lukasevangelium und zum Theil die Quellschriften der andern synoptischen Evangelien vor Augen gehabt und nur deshalb von jenem Kampf mit dem Reich des Satan Nichts wissen wollen, weil er den Herrn in einer umfassenderen, vielmehr abstracteren Weise mit dem Satan und dessen Kindern kämpfen läßt — vielleicht auch wohl, weil er fühlte, welchen Dienst die Dämonen in der ursprünglichen Anlage der evangelischen Geschichte leisten. In seiner Schrift wenigstens, in welcher es ganz andere Herolde des Messias giebt und der Herr vom ersten Augenblick seines Auftretens an seine Messianität dem Glauben der Leute aufdrängt, waren die Dämonen als diese Verräther des Geheimnisses unnütz.

Ueber die „Aussatzheilungen" bemerkt Strauß*), „ob eine der magnetischen ähnliche Heilkraft, wie wir sie in Jesu anzunehmen haben, wie auf verstimmte Nerven (er meint die sogenannten Dämonischen) so auch auf verdorbene Säfte heilend einwirken könne, muß dahin gestellt bleiben; jedenfalls wäre die Einschiebung einer Zwischenzeit nöthig, um den gemeldeten Erfolg denkbar zu finden."

*) II, 79.

Zum Glück befreit uns das Urevangelium, welches nur von Einer Heilung eines Aussätzigen zu berichten weiß und die Bedeutung dieser Begebenheit für seinen geistvollen Pragmatismus sehr klar hervortreten läßt, sowohl von einer medicinischen Untersuchung, zu der die wirkliche Kritik der Evangelien sich überhaupt niemals aufgefordert sehen wird, wie von der Zuflucht zu einem Hilfsmittel, dessen Anwendung der Kritiker dem Verfasser der „natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazareth" und seinen apologetischen Nachfolgern überlassen muß.

Mögen Mediciner, wenn sie mit den Theologen wetteifern wollen, die Frage behandeln, ob „eine der magnetischen ähnliche Heilkraft auch auf verdorbene Säfte" u. s. w. — mögen Theologen, um ihr beschränktes Interesse zu befriedigen und die historische Glaubwürdigkeit eines evangelischen Berichts festzustellen, die medicinische Wissenschaft mit den Hypothesen ihrer Angst bereichern — der Kritiker bedarf der theologischen Aufklärungen der Mediciner so wenig wie der medicinischen Hypothesen der Theologen und beschäftigt sich allein mit dem schriftstellerischen Pragmatismus, der im Urevangelium die apologetische Wendung in den letzten Worten Jesu an den geheilten Aussätzigen mit dem revolutionären Kampf verbindet, der sogleich darauf gegen das Gesetz entbrennt — mit einem Pragmatismus also, der ganz anders als alle theologische Medicin und medicinische Theologie das Schicksal der apologetischen Einleitung und des revolutionären Abschnitts, dem sie vorangeht, entscheidet.

Genug von Straußens Wundertheorie und Erklärung der Wunderberichte!

Für die Forschung ist es gleichgültig, au welchem fernern oder näher gelegenen Punkte die Einschiebung natürlicher Zwischenglieder ihm nicht mehr thunlich scheint, wo er also Neanders Winken nicht mehr folgt, Paulus und Venturini nicht mehr traut, wo er die Absonderung der sagenhaften Zuthat von dem zu Grunde liegenden Thatsächlichen nicht mehr für möglich hält und „die geschichtliche Auffassung“ der Berichte allmählig so äußerst „schwer“ findet, daß er endlich „die jüdische Volkssage“ und die messianische Dogmatik der Juden zur Hilfe herbeiruft, um ihnen die Verantwortlichkeit für das ganze vorliegende „Mirakel“ aufzubürden.

Ich füge nur noch ein Paar Bemerkungen zu seinen Aufschlüssen über den Thatbestand, der den evangelischen Berichten von der Auferstehung Jesu zu Grunde liegen soll, hinzu, und werde dann noch mit ein Paar Worten den falschen Wendungen des Weiße'schen Räsonnements über dieselbe Angelegenheit den wirklichen Thatbestand entgegensetzen.

Nach einem wiederum unendlichen und planlosen Hin- und Herreden kommt Strauß*) zu einem Ergebniß, von dem er freilich nicht wissen kann, daß es nur ein zusammengefaßterer Ausdruck für die Planlosigkeit dieses Hin- und Herredens und zugleich dessen Ausgangspunkt und sein innerer Grund ist.

Sieht man auf die Widersprüche der Evangelisten, sagt er, „so müßte man absichtlich blind seyn wollen, wenn man nicht anerkennen würde, daß keiner der Berichterstatter das, was der andere berichtet, kannte und voraussetzte, daß jeder die Sache

*) II, 659.

wieder anders gehört hatte, daß somit über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus frühzeitig nur schwankende und vielfach verwirrte Gerüchte im Umlauf waren."

Im Gegentheil, weil die Kritik erst die Augen öffnet, so führt sie zur Gewißheit, daß von den Verfassern der vorliegenden Evangelien Matthäus das Werk des Lukas vor Augen hatte, der Vierte beide Schriften kannte, und der Ueberarbeiter des Urevangeliums, den die Kirche Marcus nennt, diesen Vorgängern einen Theil seiner Zusätze entlehnte.

Weil die Kritik wirklich die Augen öffnet, führt sie aus dem Taumel der Rathlosigkeit heraus — führt sie von der einfachen und zusammenhängenden Schöpfung des Urevangelisten zu den spätern Gebilden und Combinationen, die in der langen Reihe, die von dem Werk des Urlukas bis zu der letzten Combination des Marcus reicht, allmählig aufeinanderfolgten.

Was nach des ehrlichen Fragmentisten zehn Paragraphen, nach Lessings gründlicher Vertheidigung derselben allein noch zu thun war, leistet die Kritik — sie erklärt die Widersprüche zwischen den evangelischen Berichten — sie weist die Entstehung dieser Widersprüche nach.

Strauß hat Nichts geleistet — hat in seinem ganzen Werk Nichts erklärt.

„Frühzeitig im Umlaufe waren" — der Apologet will dem vermeintlichen ursprünglichen Thatbestande, der den „schwankenden und vielfach variirten Gerüchten" zu Grunde liegt, den vermeintlichen ekstatischen Visionen, in denen die Jünger den erstandenen Christus zu schauen glaubten, so nahe wie möglich bleiben — er muß sich an diesen Thatbestand anklammern — es muß ein Thatbestand zu Grunde liegen — aber den wirklichen Thatbestand, die vorliegenden schriftstellerischen Arbeiten der Evangelisten, vor Allem den großen Thatbestand, daß die heilige Ge-

schichte eine Schöpfung des Glaubens ist — den kann, den will er nicht sehen — denn er kann nicht „absichtlich blind seyn wollen."

Aber der Nachricht des „unzweifelhaft ächten" ersten Korintherbriefs Pauli — eines Briefs, der „um das Jahr 59 nach Christo, mithin noch keine 30 Jahre nach seiner Auferstehung geschrieben ist" — der müssen wir doch „das glauben, daß viele zur Zeit der Abfassung des Briefs noch lebende Mitglieder der ersten Gemeinde, namentlich die Apostel überzeugt waren, Erscheinungen des auferstandenen Christus gehabt zu haben"?*)

Unglückliche Berufung auf einen Brief, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben ist und dessen Verfasser für seine Notiz von den Erscheinungen des Auferstandenen keine andere Quelle hatte, als jene Bearbeitung des Urevangeliums, die auch Urlukas für seine Compilation benutzt hat!

Weiße, der als das Thatsächliche, welches den evangelischen Berichten zu Grunde liegt, nicht ekstatische Visionen der Jünger, sondern wirkliche Erscheinungen des Auferstandenen, aber Erscheinungen von einer Art annimmt, für die wir, da sie außerhalb des Bereichs der positiven Wirklichkeit liegt, kaum ein bestimmtes, bezeichnendes Wort aufzufinden wüßten — baut seine Auffassung der Auferstehung auch vornehmlich auf jene Notiz des ersten Korintherbriefs — er wählt sich also zum Stützpunkt für seine Operation einen gleich unglücklichen Boden als Strauß, kann sich aber auch keinen festern wählen, wenn er im

*) a. a. O.

apologetischen Interesse die einzig positive Wirklichkeit, die evangelischen Berichte und die einzig schöpferische Macht, den Glauben, der das Urgebilde schuf, und den Zufall, der die spätern Compilationen und Mißgestalten zusammenfügte, außer Augen läßt und einer chimärischen Wirklichkeit nachjagt.

Als ein Zeugniß für die „unkörperliche, geistige oder geisterhafte Natur" der Erscheinungen des Auferstandenen, von denen die Evangelien berichten, führt Weiße z. B. den Umstand an, daß Paulus in seinem Briefe die Erscheinung, die ihm geworden war, „als gleichartig" mit jenen zusammenstellt*) — umgekehrt: der Verfasser jenes Briefs stellt in dieser Weise alle Erscheinungen des Auferstandenen bis auf diejenige, die Paulus wurde, zusammen, weil er die letztere für eben so reell, für eben so wunderbar, sichtbar und leiblich hält wie die früheren, die den ersten Gläubigen wurden.

Um die Natur des Auferstandenen von aller materiellen Leiblichkeit fern zu halten und der Natur der Gläubigen bei ihrer Auferstehung — bestimmter kann ich dies Gedankending nicht wiedergeben — gleich zu setzen, läßt sich Weiße so weit herab**), sich auf die Appellation des Paulus der Apostelgeschichte an das pharisäische Dogma von der Auferstehung der Todten zu berufen — auf jene Appellation, mit deren Hilfe der Apostel die Pharisäer gegen die Sadducäer für sich gewinnen will.

Freilich läßt sich Weiße nicht wissentlich herab, denn er weiß es nicht, daß diese häßliche Wendung, mit der der Paulus der Apostelgeschichte sich auf die Uebereinstimmung seiner Lehre vom Auferstandenen mit der jüdischen Orthodoxie be-

*) Weiße, evangel. Gesch. II, 367.
**) II, 370. 371.

ruft*), nur eine jener Erniedrigungen ist, die der Verfasser jenes Werks über den Heidenapostel verhängt hat — nur eine jener Abschwächungen des ursprünglichen christlichen Inhalts, die in seinem Judenthum ihre Erklärung finden.

Der Apologet wird nicht aufhören, aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen für seine Construction der evangelischen Geschichte die willkommensten Materialien zu beziehen und wer ihn kennt — (ich spreche nicht von Weiße, dessen Suchen ich auch in seinen Irrthümern ehre) — wird nicht daran denken, daß es möglich seyn werde, ihn von der Unbrauchbarkeit dieser Materialien zu überzeugen; — aber auf dem Gebiet der Forschung werde ich mit meiner Kritik jenes Geschichtswerks und dieser Briefe so viel erreicht haben, daß man das lichtfreundliche Judenthum der Apostelgeschichte, so wie die Voraussetzungen, die die Verfasser der paulinischen Briefe der Evangelienliteratur entnommen haben, den Evangelien, die ihnen vorausgingen, nicht mehr zur Last fallen lassen und nicht mehr als Zeugen aufdrängen wird.

Nur beiläufig bemerke ich noch Folgendes. Wenn Weiße, und zwar mit Recht, im Urevangelium von einer Erscheinung des Auferstandenen, die auch den Frauen geworden sey, Nichts wissen will, beruft er sich**) darauf, daß auch der Paulus des ersten Korintherbriefs Nichts von einer solchen weiß — das kommt aber einfach daher, weil der Verfasser dieses Briefs noch nicht das vierte und das jetzige Marcusevangelium, noch das Matthäusevangelium kannte, welches dem Vierten den Anlaß zu seinem zerfließenden Bilde von dem Zusammentreffen des Auferstandenen mit der Maria Magdalena gegeben hat. Die

---

*) Apostelgesch. 23, 6.

**) II, 354. 355.

Evangelienliteratur seiner Zeit wußte noch Nichts von einer solchen Erscheinung.

Diese Schilderung der Traditionshypothese wird endlich ihren angemessensten Abschluß erhalten, wenn ich das Benehmen ihrer Anhänger gegen einige der Hauptsätze meiner Kritik darstelle.

III.

Der Urevangelist.

Ja, es muß schwer seyn, eine Anschauung, die mit dem Knäuel der theologischen Voraussetzungen nicht mehr zusammenhängt, zu fassen, wenn wissenschaftlich gebildete Theologen selbst im Kampf mit der Kritik, in einem Augenblicke also, in welchem sie ihre Voraussetzung erst zu bewähren hätten, die Kategorieen derselben mit einer Naivität, ja mit einer Unbewußtheit gebrauchen, die außerordentlich genannt werden könnten, wenn diese Dreistigkeit der Unbewußtheit am Theolgen noch auffallen könnte.

Um meine Ansicht über die Entstehung der Evangelien und der evangelischen Geschichte als „absurd" darzustellen, genügt es für Herrn Schwegler, auszurufen: „Hesiod hätte nunmehr, ein hellenischer Urevangelist, die griechische Mythologie schriftstellerisch geschaffen, Homers Gesänge, statt im Munde des Volks von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt zu haben, wären frei schöpferisch hervorgebracht den gesammten Hellenen vorgetragen worden!"

---

*) Zellers theologische Jahrbücher. 1843. p. 257.

Es sey, ich will Herrn Schwegler ins griechische Alterthum folgen; ich will es vergessen, daß auch Herodot schon den „absurden" Satz aufgestellt hat, Homer und Hesiod hätten die Götter der Griechen geschaffen*) — aber ist denn die Entstehung von Hesiods Composition erklärt, wenn von ihrer „Vererbung" gesprochen wird?

„Die nordische Göttersage, das deutsche Heldenlied — sie wären, ruft Herr Schwegler ferner aus, die Producte eines schöngeistigen Poeten, weil es keine Ueberlieferung gab, sie von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht zu verpflanzen?"

In seinem Erstaunen — in der glücklichen Unwissenheit, mit der die Traditionshypothese ihre Anhänger beschenkt, sieht nämlich Herr Schwegler nicht, daß die Frage allein die ist, wer diese „Pflanze" geschaffen hat.

Um die „Absurdität" meiner Ansicht zu beweisen, beruft sich Herr Schwegler**) darauf, wie „die Vorgeschichte aller Völkerstämme und Nationen sich Jahrhunderte lang, ohne schriftlich fixirt zu seyn, in ihrem Munde und Gedächtnisse fortgeerbt hat," und wie „sie es konnte, weil diese Völker die substanziellen Mächte ihrer Geschichte, das Mysterium ihrer weltgeschichtlichen Mission darin erkannten."

Um aber die Verdienstlichkeit des Werks, welches er mit meiner Widerlegung zu Stande bringt, vollständig zu machen und die Geschichtsforscher zugleich von der unnöthigen Qual fernerer Bemühungen zu befreien, hätte er statt von allen Nationen und Völkerstämmen zu sprechen, wenigstens einige, wenigstens Eine Nation erwähnen sollen, deren Vorgeschichte sich

*) Her. II, 53 οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι.

**) p. 258.

wirklich in ihrem Gedächtniß fortgeerbt hat — er hätte diejenige Vorgeschichte nennen sollen, die so sicher verbürgt ist, die sich so treu im Gedächtniß der Nation erhalten hat, daß derjenige Geschichtschreiber, der sie nicht so, wie sie sich im Munde des Volkes fortgeerbt hat, in den Umkreis der wirklichen Geschichte aufnehmen wollte, mit Recht den Vorwurf der unnöthigen Mäkelei verdiente.

So viel aber mir wenigstens von der wirklichen Geschichte bekannt ist, sind die Vorgeschichten, z. B. die jüdische, die griechische, die römische spätere Schöpfungen, in denen die weltgeschichtliche Mission dieser Völker nur darum so klar vorgebildet ist, weil sie in einer Zeit geschaffen sind, als jene Nationen ihrer Bestimmung und Größe schon vollkommen gewiß geworden waren — sie sind der Reflex des spätern Selbstbewußtseyns dieser Völker in eine Urzeit, die jenseits der Geschichte liegt, in der sich dieses Selbstbewußtseyn gebildet hat.

„Und, declamirt Herr Schwegler weiter, und die evangelische Geschichte, von Mund zu Mund fortgepflanzt, von den Glaubensboten von Volk zu Volk verbreitet, in allen gottesdienstlichen Versammlungen, bei religiösen Privatzusammenkünften wiedererzählt, erzählt in einer Zeit und unter Volksklassen, die zu schriftlichen Aufzeichnungen ohnehin wenig geneigt, auf die Kraft des Gedächtnisses vorzugsweise angewiesen waren, — sollte nicht einmal die wenigen Generationen, die nach Bauers Voraussetzung zwischen das wirkliche Geschehen (!) und die schriftliche Aufzeichnung hineinfallen, haben überstehen können? An was Anders knüpfte denn die evangelische Verkündigung an, auf was Anders konnte sie sich beziehen, als auf die Thatsache des erschienenen, gekreuzigten und auferstandenen Messias?“

Allerdings konnte sich die evangelische Verkündigung nur auf die Thatsache der Erscheinung, des Todes und der Auferstehung

des Messias beziehen — aber diese Thatsache war auch ihr einziger geschichtlicher Inhalt.

Das steht fest, — ist unzweifelhafte Thatsache.

Aber ist damit auch jene evangelische Verkündigung, die in der Traditionshypothese der Schlüssel zur Lösung aller Schwierigkeiten ist, jene evangelische Verkündigung, die die ganze evangelische Geschichte in Einem Athem hersagt und mit diesem einförmigen Hersagen das römische Reich dem christlichen Glauben gewinnt, zu einer historischen Thatsache geworden?

Schwerlich wird Jemand es mehr als der Kritiker anerkennen, welcher reiche Beitrag zur Gestaltung und Ausarbeitung der christlichen Welt die Evangelien waren und um welche bedeutende Interessen es sich bei der Schöpfung der evangelischen Geschichte handelte. Eben so wenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß die Evangelien, als in der organisirten und bestehenden Kirche ihre einzelnen Erzählungsstücke der Erbauung vorgelegt wurden, sich für die christliche Anschauung und für das ganze Glaubensleben als einen wahren Lebensquell bewährten.

Behaupten nun aber die Anhänger der Traditionshypothese, die „Glaubensboten" hätten die römische Welt dadurch ihrem neuen Herrn unterthänig gemacht, daß sie ihr die Biographie desselben vortrugen, dann können wir, ohne damit den wirklichen Evangelien und ihrem bedeutenden Gehalt auch nur im Geringsten zu nahe zu treten, den einzig passenden Ausdruck gebrauchen und fragen, ob mit dieser Anekdotenkrämerei wirklich „Volk auf Volk" hätte gewonnen werden können.

Was allein für diese geistlose Chimäre angeführt werden könnte, des vermeintlichen Papias Zeugniß über die Entstehung des Marcusevangeliums, seine Behauptung, daß Petrus die Lebensgeschichte seines Herrn auf seinen Missionsreisen vorge-

tragen habe, ist eben so wie die spätere Traditionshypothese nur ein theologischer Versuch, die Entstehung der schon vorhandenen und gegebenen Evangelien zu erklären — eine Hypothese des Interesses und der Unwissenheit.

Nach diesen Bemerkungen frage ich nur noch kurz, ob denn auch, wenn die „untern Volksclassen," „unter" denen die evangelische Geschichte erzählt seyn soll, „zu schriftlichen Aufzeichnungen wenig geschickt waren," die Lehrer, die Vorsteher, die Glaubensboten an demselben Ungeschick litten; und auf die Appellation an das Ungeschick der Volksmasse erwidere ich überhaupt, daß eben deshalb, weil dieselbe zum Schreiben weder geneigt noch fähig ist, Einzelne schreiben.

Erst im folgenden Bande werde ich das Zeitalter zu bestimmen versuchen, in dem der verwirrte Kopf lebte, dem wir die sogenannten Zeugnisse des Papias verdanken; hier bemerke ich nur, wenn Herr Schwegler an jenen Papianischen Excurs über den Vorzug der lebenden Tradition vor den schriftlichen Aufzeichnungen die Frage anknüpft: „Sein (des Papias) vorgebliches Interesse für die Authentie der evangelischen Nachrichten soll ein illusorisches, seine aus der Tradition geschöpfte Spruchsammlung eine Unmöglichkeit sein?"*) — daß jene von Eusebius**) uns erhaltene Erzählung des vermeintlichen Papias, wie er die Aussagen der nächsten und unmittelbarsten Zeugen der evangelischen Wahrheit aufsuchte, sich durchaus nicht auf historische Notizen und Anekdoten, sondern auf Glaubenswahrheiten und auf die Lehre bezieht. Jener Gegensatz der lebenden Rede und der schriftlichen Aufzeichnung ist der Gegensatz der vom Herrn unmittelbar herrührenden Wahrheit und der

*) a. a. O. p. 271.
**) Hist. eccl. 3, 39.

spätern Lehrentwicklung, die als eigne Weisheit gilt — der vermeintliche Papias will nicht dahinter kommen, was an den historischen Nachrichten der Evangelien eigentlich Wahres sey, sondern indem er von der Ansicht ausgeht, daß die spätere Lehrentwicklung eine fremde, eigenmächtige Erfindung sey, will er die ursprüngliche, unverfälschte Lehre des Herrn aufsuchen.

Des Querkopfes Papias Antithese hat Herrn Schwegler in das rechte Geleise gebracht: „gerade das älteste Christenthum, bemerkt er, hatte mehr als irgend eine spätere Periode der christlichen Kirche die Tradition zum Princip; die unmittelbare Verbindung mit Christus galt als Kriterium der apostolischen Autorität, die kirchliche Ueberlieferung, der Kanon der Heilspredigt, die bischöfliche Nachfolge war Gegenstand der größten Aufmerksamkeit und strengsten Prüfung."

Nun wohl, es gab eine Zeit in der Kirche, wo der Katholicismus durch die Behauptung, daß er das alte überlieferte System sey, die Partheien, die die Kirche zerrissen, von ihrem Unrecht und die gnostische Speculation von ihrer Willkühr zu überzeugen glaubte.

Wohlan ferner, ich will es vergessen, daß dieser Katholicismus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über die Partheien den Sieg davontrug, selbst eine neue Form des Bewußtseyns, daß er die Folge der Abplattung der extremen Partheien war — ich will es vergessen, daß die Tradition, auf die er sich berief, erst ein Geschöpf seines Bewußtseyns, ein Dogma war — ich will es vergessen, daß die Aufeinanderfolge der Bischöfe, auf die er sich berief, eine Fiction ist, die seinem neuen Dogma von der Tradition eine historische Grundlage geben sollte, — alles das vergessen — Alles, bis auf die strenge Prüfung und genaue Aufmerksamkeit, die man der Aufeinanderfolge der Bischöfe widmete, Herrn Schwegler zugegeben — ist

damit seine Tradition der evangelischen Geschichte bewiesen?

Ja, es gab, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, eine Zeit in der Kirche, wo das christliche Judenthum und die sogenannte paulinische Richtung um die Oberherrschaft stritten, beide ihr Vorrecht auf die unmittelbare Verbindung ihrer Patrone mit dem Herrn gründeten, bis ihr Streit in dem Zugeständniß der gleichen Berechtigung ihrer vermeintlichen Stifter sich ausglich.

Wohlan endlich, mein Beweis, daß dieser Streit über des Paulus apostolische Autorität auch nur ein Ausfluß jener spätern Forderung der katholischen Tradition ist, sey nicht geliefert, — Herrn Schwegler sey es zugegeben, daß dieser Streit zwischen Petrus und Paulus der Urgeschichte der Gemeinde wirklich angehöre — Herrn Schwegler soll auch nicht einmahl die Aufgabe gestellt seyn, aus der Confusion der Korintherbriefe und des Galaterbriefs ein zusammenhängendes Bild dieses Streits zu gestalten — die Beweise der Kritik seyen vergessen und Herrn Schweglers historische Welt stehe da — aber ist damit seine Tradition der evangelischen Geschichte bewiesen? Ist die Tradition der Lehre die Ueberlieferung historischer Notizen? Ist der Streit zwischen Petrus und Paulus ein Streit über die evangelische Geschichte?

Und wenn „Hegesippus die christliche Welt durchreiste, um durch den Augenschein, durch eigne Forschungen und Erkundigungen die Apostolicität der gleichzeitigen Kirchenlehre zu verificiren"*) — d. h. vielmehr, um die Lehre der einzelnen Kirchen an der spätern Norm des Katholicismus zu messen, reiste er dann, um die verschiedenen Formen der evangelischen Geschichtstradition zu vergleichen?

---

*) a. a. O. p. 272.

Ist mit allen diesen Abschweifungen in fremde Gebiete Straußens Hypothese begründet, — meine Kritik widerlegt oder auch nur getroffen?

Doch Herr Schwegler kommt jetzt zur Sache: „wie soll die Entstehung des Christenthums und die Bildung der Gemeinde ohne den Anstoß einer schöpferischen Persönlichkeit begriffen werden?"*) — welch' ein Einwurf gegen mich, der zum erstenmale die Gestaltung und Entwicklung des Gemeindebewußtseyns auf wirklich schöpferische Persönlichkeiten zurückgeführt hat!

Allerdings sind die Schöpfer, deren Productions- und Gestaltungskraft ich z. B. im Urevangelium oder in jenem evangelischen Abschnitt vom alten und neuen Gesetz nachgewiesen habe, nicht die Schöpfer, die das religiöse Bewußtseyn verehrt und die der Theologe zur Erklärung seiner Welten braucht — nicht die Schöpfer, die von draußen kommen und zur Entstehung und Bewegung eines Dings den Anstoß geben oder ihre Offenbarungen der Welt, die nicht weiß, wie sie zu dieser Begnadigung kommt, aufdrängen —

— die Schöpfer, deren Werk ich in den Evangelien aufgezeigt habe, stehen vielmehr mit der Welt, der sie ihre neuen Schöpfungen darbieten, in so engem Zusammenhange, daß meine Darstellung dieses Zusammenhangs Herrn Schwegler zu dem Einwurf und Mißverständniß bringen kann, daß ich immer noch innerhalb der Traditionshypothese stehe**), da ich „keinen Schritt vorwärts thun kann, ohne immer wieder auf die Ueberlieferung, auf das in der Gemeinde Gegebene zu recurriren."

Wenn ich aber sage und nachweise, daß die heiligen Schrift-

*) p. 276.

**) a. a. O. p. 247 — Herr Dr. Baur stimmt (Kritische Untersuchungen p. 66) diesem Einwurf ausdrücklich bei.

steller in ihren Gebilden „die innern Bewegungen und Erlebnisse, die Erfahrungen und Kämpfe der Gemeinde" darstellen, wenn ich das Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn der Gemeinde als den Grundstoff jener Gebilde bezeichne, wenn ich nachweise, daß die heiligen Bildner den Stoff, den sie in ihren Schöpfungen verarbeitet und gestaltet haben, ihrem eignen Innern entnahmen, welches so reich und groß war, daß es in seinen Schwingungen und Kämpfen das innere Leben ihrer Welt reproducirte und in persönliches Selbstgefühl, in persönliche Leidenschaft zusammenballte —

so gehe ich nicht auf die Ueberlieferung — (die Tradition in Straußens Sinne) — „zurück," sondern auf die geschichtliche Substanz, die die heiligen Schriftsteller gestalteten — auf die wirkliche Substanz, die in ihrem Werk verarbeitet und zur Seele einer neuen Welt geworden ist, nicht auf die chimärische Substanz, die der Traditionshypothese zufolge in der Copie, die die Schriftsteller von ihr auffangen, einfach nur wiedererscheint.

Nachdem mich Herr Schwegler, weil ich die historischen Schöpfer mit der Welt, in die sie ihre Werke und Offenbarungen hinstellen, in wirklichen Zusammenhang gesetzt habe, zum Anhänger der Traditionshypothese gemacht hat, findet er, daß ich die Schöpfer der evangelischen Geschichte, weil ich sie nicht für bloße Copisten halten kann, von allem Zusammenhange mit der Gemeinde abgelöst habe und benutzt er seinen Fund zu einer Folgerung, die den Beweis von der „Absurdität" meiner Ansicht vollenden soll.

„Verhielten sich die Evangelisten, bemerkt er gegen mich, ohne in Wechselwirkung mit der Gemeinde zu stehen, durchaus schöpferisch zu ihrem Stoff, waren sie Stifter einer noch nicht vorhandenen und nicht vielmehr die Kinder einer schon geschaffe-

nen, christlichen Welt, so wäre der Urevangelist, der Unbekannte, der Schöpfer einer weltschöpferischen Religion."*)

„Ohne in Wechselwirkung mit der Gemeinde zu stehen" — und ich erst habe diese Wechselwirkung zwischen den Schöpfern der evangelischen Geschichte und der Gemeinde dargestellt — oder wäre das wirklich eine Wechselwirkung, wenn die Evangelisten die Tradition copirten? Waren die Evangelisten wirklich „die Kinder" einer schon bestehenden christlichen Welt, wenn sie niederschrieben, was die Tradition dictirte?

„Er, der Urevangelist, wäre der Schöpfer" der christlichen Religion! — schrecklich! nur nicht für mich, der ich eine große, hochansehnliche Schaar von Schöpfern dieser Religion annehme! — schrecklicher Einwurf! zumal für den Kritiker, der nicht nur den Urevangelisten, sondern auch die Bildner der Geburtsgeschichte des Heilands, den Meister, der die Antithese des alten und neuen Gesetzes gebildet hat, selbst den Urheber des Antithesenknäuels des vierten Evangelium — der nicht nur den Verfasser der ersten acht Capitel des Römerbriefs, sondern auch diejenigen, die das christliche Judenthum im Gegensatz zum Paulinismus gestalteten, als Schöpfer der christlichen Religion anerkennt — schrecklicher, vernichtender Einwurf gegen den, der auch in Athanasius und Augustinus, in Hildebrand und in Luther die schöpferische Kraft, der das Christenthum sein Leben verdankt, noch mächtig fort wirken sieht!

Schrecklich! Er „der Unbekannte," der Urevangelist, dessen Namen Niemand zu nennen weiß, wäre der Schöpfer — schrecklich vor Allem für den Kritiker, der die Namen der Schöpfer jener Geburtsgeschichten, in denen die christliche An-

*) a. a. O. p. 249. Auch diesen Einwurf findet Herr Dr. Baur so treffend, daß er ihn wörtlich in seinen krit. Unters. p. 67 wiederholt.

schauung sich das Judenthum und Heidenthum unterwarf, nicht anzugeben weiß — der auch den Namen des Meisters nicht kennt, dem das neue Gesetz seinen Sieg über das alte verdankt — der nicht weiß, wie der Mann hieß, der im vierten Evangelium die Bedürfnisse des christlichen Herzens befriedigte — schrecklich für den Kritiker, der dem Verfasser der ersten Capitel des Römerbriefs keinen Namen beizulegen weiß und dem auch die Männer, die bis zum Ausgang des zweiten Jahrhunderts die katholische Vermittlung der Extreme ausarbeiteten, dem Namen nach unbekannt sind — schrecklich für den, der die Neugierde nach dem wirklichen Namen aller jener Schöpfer nicht kennt und zu seiner Zeit und im Verlauf dieses Werks das Einzige, was er in dieser Beziehung zu leisten hat, auch noch versuchen wird — nämlich die Beantwortung der Frage, woher es kommt, daß ein Theil dieser Schöpfer vollkommen namenlos dasteht, und woher die Pseudonymität rührt, unter der die Werke der andern uns zugekommen sind.

„Also nicht eine überwältigende Persönlichkeit, die durch Ausströmung ihres innern Lebens beseelend und dadurch Gemeinschaft-bildend wirkt, fährt Herr Schwegler im Erstaunen über meine „aberwitzige Annahme“ und „phantasmagorische Geschichtsbetrachtung“ fort, sondern ein Schriftsteller durch ein in die Welt hineingesandtes Buch wäre der Urheber jener ungeheuren Bewegung, an die sich die Geschichte von Jahrhunderten knüpft.“

Die Geistlosigkeit, der das „innere Leben“ der Evangelien und aller jener Werke, die die Crystallisationspunkte der christlichen Gesellschaft bildeten, verschlossen ist, kann sich nicht naiver aussprechen.

Daß diese Werke nicht wie das „innere Leben,“ das nach der Ansicht des Theologen den „Anstoß“ zur Bildung des Chri-

stenthums gab, aus einem unbekannten, fremden Himmel in die Welt hineinfielen, brauche ich nicht mehr auseinanderzusetzen. Nur Eins bliebe mir jenem Einwurfe gegenüber noch zu thun übrig: — mit der Phrase und dem Dunst seines „innern Lebens" die Kraft des wirklichen innern Lebens, welches ich in der Plastik des Urevangeliums, in jener Antithese des alten und neuen Gesetzes und selbst in der statutarischen Schöpfung des Katholicismus nachgewiesen habe, zu messen.

Doch meine Arbeit liegt offen da — ich brauche sie um einer Phrase willen nicht zu wiederholen.

Ich brauche nicht erst noch von der beseelenden Kraft zu handeln, die vom Urevangelium ausströmt, nicht von der schöpferischen Kraft, mit der die Antithese des alten und neuen Gesetzes eine neue Gemeinschaft bildete, nicht von der organisirenden Kraft, die den ersten Schöpfungen des Katholicismus einwohnt —

nur Eine Frage noch! Ist das vierte Evangelium mit seiner Weltherrschaft auch nur „ein in die Welt hineingesandtes Buch"? Ist die Gemeinde, die der Vierte um sich versammelt hat, ist seine Stiftung, ist die Bewegung, die er begonnen und die mit seiner Alleinherrschaft in der Gegenwart geendigt hat, darum nicht sein Werk, weil er ein Schriftsteller ist? Oder hat er seine Weltherrschaft nicht in der That auf ein Buch — auf ein Stück beschriebenen Papiers gegründet?

Wie „absurd," wie „aberwitzig" ist das Verfahren der Geschichte, wie „phantasmagorisch" ihre Weise, daß sie ihr Leben erst für geborgen hält, wenn es auf das Papier übertragen ist, und die Herrschaft ihrer Lieblinge erst für gesichert, wenn sie sich auf den geschriebenen Buchstaben gründen kann!

Aber der Anfang, der allererste Anfang, der Anstoß, den der „erste Stifter" eben so dem Christenthum, wie der Gott des religiösen Bewußtseyns zum Hervorgang der Welt und zu ihrer

Bewegung, gegeben hat — das ist es, was der Theologe wissen will.

Auf dem Gebiet der exacten Forschung aber, auf dem ich mich bewege, habe ich keine Veranlassung dazu, von den Evangelien, wie der Theologe von der einzelnen Naturerscheinung oder von einem auffallenden geschichtlichen Ereigniß sogleich zu einem jenseitigen Urheber übergeht, zu einem fernen Stifter oder gar zu einer Person zurückzugehn, deren überlieferte Lebensgeschichte in ihnen wiedergegeben ist. Die Natur des vorliegenden Stoffes, Form und Inhalt der Evangelien halten mich im zweiten Jahrhundert zurück — Form und Inhalt weisen auf Urheber, die dem zweiten Jahrhundert angehören.

Zu seiner Zeit, im Verlauf dieses Werks, werde ich auch auf jenen ersten, allerersten Anfang zurückkommen — aber welche Menge von Voraussetzungen und hergebrachten Vorstellungen werden fallen müssen, damit ich dort anlangen kann! — ich kann nicht wie der Theologe mit einem transcendenten Flug mich in jenen Anfang zurückversetzen, sondern nur mit Hilfe eines durchgeführten Processes zu ihm vordringen.

Druck von J. Petsch in Berlin.





